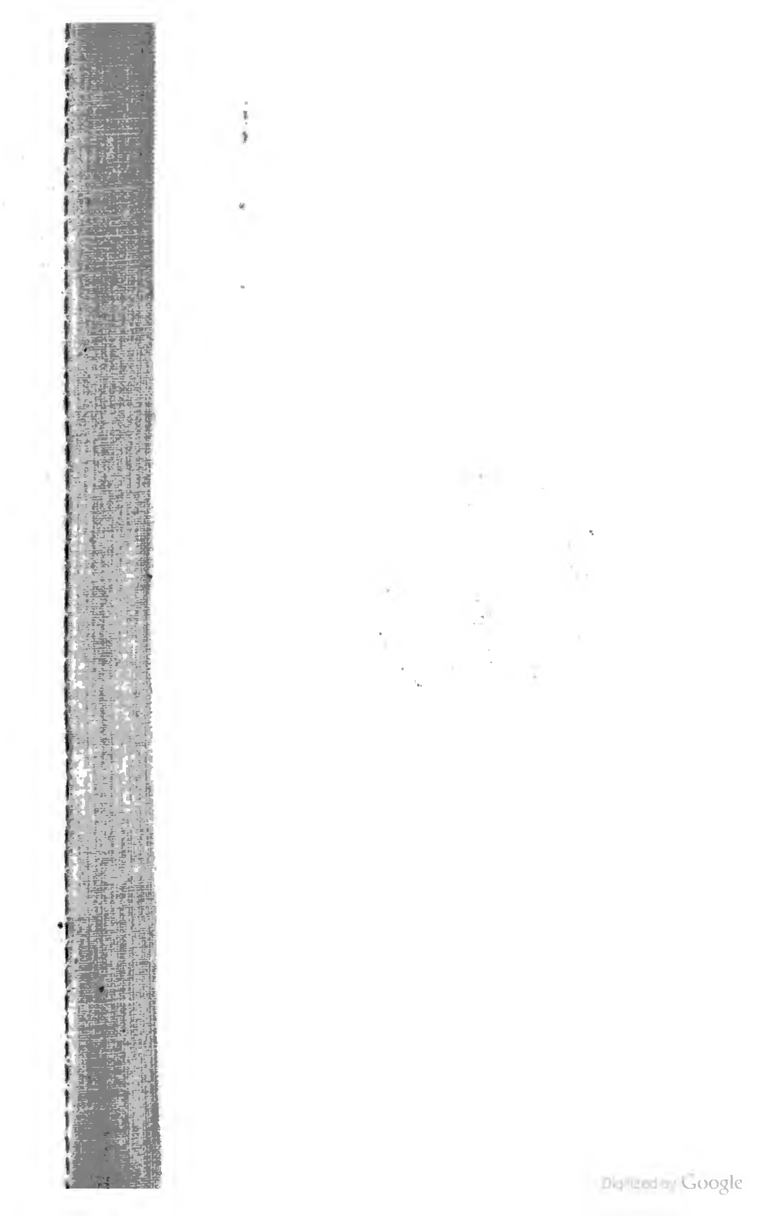
Nietzsche

Wilhelm Schacht


STANFORD UNIVERSITY
LIBRARIES



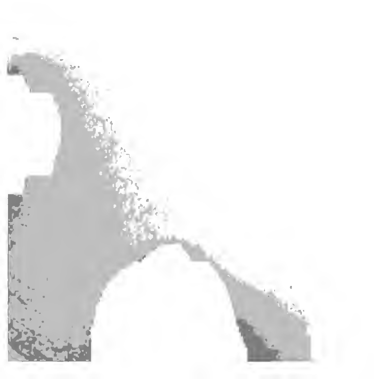


Nietzsche

Eine psychiatrisch-
philosophische Untersuchung
von **Wilhelm Schacht**



1901
Schmid & Francke, Bern



Vorwort.

Meine Schrift will keine Kritik Nietzsches sein, keine Polemik gegen diesen. Sie soll an einem typischen Beispiel zeigen, wohin regelloses, wenn auch geistreich scheinendes Phantasieren, das für philosophisches Denken ausgegeben wird, führen kann und auch muß.

Gegenwärtig herrscht in philosophischer Beziehung überall eine Unsicherheit, ein Herumsuchen, eine Zerfahrenheit, die nur einem besonnenen geordneten Denken weichen kann.

Wenn Leser, unbefangene und jüngere, in vorliegender Schrift die Fragen und Probleme, um die es sich vorzugsweise handelt, erkennen und ins Auge fassen; wenn sie dadurch angeregt sich dem ernsten Studium unserer bedeutendsten Philosophen Kant und Herbart zuwenden; in theoretischer und praktischer Hinsicht Urteil und Halt gewinnen zu weiterem selbstständigen Denken, — dann glaube ich meinen Zweck mit der Darstellung des „Falles Nietzsche" erreicht zu haben.

Lausanne im Mai 1901.

Druckfehler.

S. 51, Zeile 11 von oben lies „**An**sicht" statt „Absicht".
S. 64, „ 7 „ unten „ „Begriffe" „ „Begriff".
S. 76, „ 6/7 „ oben „ „Seite **18** bis **25**" statt „Seite 14 bis 21".
S. 110 „ 5 „ unten „ „Moral, Physiologie" statt „Moral. Physiologie"
S. 145 „ 4 „ oben „ „Labyrint**h**" statt „Labyrint".
S. 147 „ 6 „ oben „ „E**n**de" statt „Erde".
S. 147 „ 18 „ oben „ „vo**n**" statt „vor".

I.

Einleitung.

Der Verfasser von „Jenseits von Gut und Böse“ heißt Nietzsche. Wenn ich in nachfolgender Schrift von „Nietzsche“ rede, so verstehe ich darunter einzig und ausschließlich den Verfasser jenes Buches.

Wie aus diesem hervorgeht, war Nietzsche Philologe; er hatte ein äußerst empfindliches Gefühl für die Form. Er war Ästhetiker, der Alles seinem ästhetischen Urteile unterwarf. Jedenfalls beurteilte er Alles rein subjektiv, mit nervöser Reizbarkeit, nach seinem Geschmacke und über Geschmack läßt sich bekanntlich nicht streiten. Was wider seinen Geschmack geht, sucht er sich fern zu halten. Das odi profanum vulgus et arceo beherrscht ihn gänzlich in jeder Hinsicht, bis zu völliger Verachtung der Arbeit: „daß Arbeit schändet — nämlich Seele und Leib gemein macht;“ der Physik: „Pöbel — Realismus, gut genug für ein derbes, arbeitsames Geschlecht von Maschinisten und Brückenbauern;“ der Naturforscher: „achtbare aber mittelmäßige Engländer, wie Darwin, zu deren wissenschaftlichen Entdeckungen — Wahrheiten, die für mittelmäßige Geister Reize und Verführungskräfte besitzen, wie sie auch am besten von mittelmäßigen Köpfen erkannt werden — eine gewiße Enge, dürre und fleißige Sorgfalt nicht übel disponieren mag“; der Geschichtsforscher, in dem sich „der historische Sinn als ein unvornehmer Sinn ausweist“; der Gelehrten: „der wissen-

schaftliche Mensch ist eine unvornehme Art Mensch, ein kleiner anmaßlicher Zwerg und Pöbelmann, ein fleißig-flinker Kopf- und Handarbeiter der modernen Ideen"; der deutschen Litteratur, zur Zeit wo es noch einen „deutschen Geschmack" gab, der ein „Rokoko-Geschmack war, „in welcher alles Gravitätische, Schwerflüssige, Feierliche, Plumpe, alle langwierigen und langweiligen Gattungen des Stils in überreicher Mannigfaltigkeit entwickelt sind", und selbst „Göthes Prosa macht keine Ausnahme"; der deutschen Musik: „sie verdirbt den Geschmack zurück bis sie versüdlicht wird"; der Philosophen, sofern ihnen „das Denken als etwas Langsames, Zögerndes, oft genug als des Schweißes der Edlen wert gilt und nicht als etwas Leichtes, Göttliches und dem Tanze, dem Uebermute Nächstverwandtes", auch Kant machte sich der „Tartüfferie" schuldig und war der „große Chinese von Königsberg".

Für den guten, den „höheren", für Nietzsches Geschmack bleibt wohl nicht mehr viel übrig als das „Raubtier und der Raubmensch", z. B. Cesare Borgia, dessen Anblick Nietzschen einen hohen ästhetischen Genuß bereitet; „das an einen indiskreten Bock und Affen gebundene Genie", wie der „tiefste, scharfsichtigste und vielleicht schmutzigste Mensch seines Jahrhunderts", der Abbé Galiani, von dem Nietzsche „bezaubert" wird; das „prachtvolle Individuum", das „vornehme Ego", die „Philosophen der Zukunft", er — Nietzsche — selbst.

Das uns vorliegende Buch führt noch die Aufschrift: „Vorspiel einer Philosophie der Zukunft". Ein Vorspiel zeigt uns Gegenwärtiges, insofern ein Zukünftiges darauf folgen soll, es weist auf dieses hin, erklärt dessen Auftreten, bereitet darauf vor. Letzteres hat Nietzsche aufs Gründlichste besorgt. Er räumt zunächst vollständig auf mit der „alten" Philosophie, unserer

gesamten auf Philosophie, Naturwissenschaft und Geschichte gegründeten Weltanschauung, mit der Moral, den logischen und grammatischen Gesetzen. Dann ruft er nach neuen Philosophen, den Philosophen der Zukunft — aber er ist bereits selbst ein solcher. Er hat das Bild, welches er von ihnen entwirft, seinem Toilettenspiegel entnommen. „Als hochgeartete und abseitsfliegende Geister sind sie nicht besonders geschickt viele kleine und gemeine“ (was heißt in der Philosophie und Wissenschaft kleine und gemeine?) „Thatsachen festzuhalten und in Schlüsse zu drängen“, das überläßt Nietzsche dem wissenschaftlichen Pöbel; sie sind vielmehr als Ausnahmen in keiner günstigen Stellung zu den Regeln“, das paßt auf ihn, regel- und gesetzlos schweifen seine Gedanken; „sie haben mehr zu thun, als nur zu erkennen“, darum hat sich in der That Nietzsche niemals bemüht, aber um so mehr „etwas neues zu sein“, vielleicht nur zu scheinen?

„Die Kluft zwischen Wissen und Können ist vielleicht größer, auch unheimlicher“ (wie sehr vieles für Nietzsche) „als man denkt: der Könnende im großen Stile, der Schaffende, muß möglicherweise ein Unwissender sein.“ Was Nietzsche kann oder geschaffen hat, wissen wir nicht; daß er in Philosophie und Naturwissenschaften „bis zur Genialität arm und unwissend“ ist, darf man ihm unbedenklich zugestehen. Es ist wohl auch mit Nietzsche zu reden — ein „moralisches Vorurteil“, daß Wissen mehr wert sei als Nichtwissen oder Unwissenheit?

Wir erfahren in dem „Vorspiel“ so viel von den Philosophen und der Philosophie der Zukunft, daß letztere schon nichts Zukünftiges mehr ist, sondern bereits als ein Gegenwärtiges vor uns liegt.

Wollen wir, was Nietzsche uns vorträgt, Philosophie nennen, es als eine solche beurteilen, zum Gegenstande

einer Besprechung nehmen? Meine Absicht ist es durchaus nicht.

Wir hören, daß unser Philosophieren und Denken, die Bildung unserer Begriffe, Urteile und Schlüsse hauptsächlich auf der unbewußten Herrschaft grammatischer Funktionen beruhe, auf dem Subjekts-Aberglauben; daß es ein Aberglaube der Logiker sei, nach grammatischer Gewohnheit zu schließen: zu einer Thätigkeit gehöre etwas, was thätig sei. Die Philosophen der Zukunft dürften — also: müßten wohl? — sich über die Gläubigkeit an die Grammatik erheben, gegen Subjekt, Prädikat und Objekt ironisch verhalten. Auch der festeste Begriff habe etwas Schwimmendes, Vielfaches, Vieldeutiges; etwas beweisen wollen, sei schon verdächtig. Und der größte Teil des bewußten Denkens sei unter die Instinkt-Thätigkeiten zu rechnen, das meist bewußte Denken eines Philosophen sei durch seine Instinkte heimlich geführt!

Wollten wir das ernsthaft nehmen, was könnten wir sagen? So ganz Neues und Originelles, wie Nietzsche und seine Anbeter glauben möchten, sei es doch nicht. Wenn Raum und Zeit, Substanz und Kausalität a priori in uns liegende Formen der Sinnlichkeit, Kategorien des Verstandes sind, warum sollten die grammatischen Formen und logischen Funktionen nicht dasselbe sein? „Gehören die synthetischen Urteile a priori zu den falschesten Urteilen“, warum nicht auch alle auf Grammatik und Logik beruhenden? Wenn es überhaupt etwas gibt — und warum sollte es etwas geben: ist das nicht auch eine Fiktion, zu der wir durch den Subjekts-Aberglauben verführt werden? — was wollen wir darüber wissen und urteilen, da wir im Denken und Sprechen nicht aus dem Banne grammatischer und logischer Funktionen herauskommen können?

Daß die Begriffe nichts Festes, Bestimmtes sind,

haben wir schon von Hegel gehört: die Selbstbewegung der Begriffe. Daß das meiste bewußte Denken des Philosophen durch seine Instinkte geführt wird, also unbewußtes Denken ist, konnten wir bereits der „Philosophie des Unbewußten“ entnehmen. Selbstverständlich ist „etwas beweisen wollen“ nicht nur „verdächtig“, es ist einfach unmöglich ohne das „Geltenlassen der logischen Fiktionen.“

Für jeden urteilsfähigen Menschen dürfte das Angeführte genügen. Nach diesen Behauptungen ist jedes vernünftige, d. h. begründete Denken unmöglich, sie bedingen die vollständigste Auflösung des Denkens in Träumerei und regellose Phantasie. Schon das Mitteilen der Gedanken durch die Sprache ist unmöglich, da man nicht wissen kann, was gemeint ist. Deshalb gehört Nietzsche zu den „Unerratbaren“, glaubt es wenigstens und thut sich etwas darauf zu Gute. Aber es geht ihm doch nur wie dem kleinen Lieschen, wenn es Versteckchens spielt, sich die Augen zuhält und seinem Brüderchen zuruft: „Hänschen, suche mich!“

Da ziehe ich die Märchenwelt der „Tausend und eine Nacht“ vor. Hier ist niemand versucht und denkt nicht daran, nach einer Begründung, einem Grunde zu fragen, warum z. B. ein mächtiger Geist sich einem schwachen Menschen zur Verfügung stellen und dessen Wünsche erfüllen muß, sobald dieser an einer alten Oellampe reibt. Vielleicht hat Nietzsche gerade das vorgeschwebt, er reibt an allen, auch längst abgethanen Fragen herum — aber der helfende Geist will nicht erscheinen.

Wenn wir nicht Nietzsches Theorie oder Lehre, oder als was man den Inhalt von „Jenseits von Gut und Böse“ bezeichnen möchte, zum Gegenstande einer Besprechung und Beurteilung nehmen wollen, was denn? Nietzsche selbst, denn Nietzsche ist ein interessanter Fall.

Schon der Aufnahme halber, welche er bei dem deutschen und französischen Publikum gefunden: das Buch liegt in der 3. Auflage vor uns! Eigentümliche Streiflichter wirft das auf den Zustand der heutigen Philosophie oder doch auf die Urteilsfähigkeit des großen Publikums in philosophischen Dingen. Man rühmt seine blendenden Gedanken — schwache Augen können schon von einem Talglicht geblendet werden; seine geistreichen Einfälle — nun, Einfälle hat er in Masse, aber reich an welchem Geist? Was mögen sich wohl Leute unter Philosophie denken, welche Nietzsche einen Philosophen nennen? So gibt es auch Nietzscheaner, aus den Tagesblättern und häufigen Anführungen Nietzsches zu schließen, sogar viele. Auch diese Thatsachen weisen Nietzsche eine Stelle an in der Geschichte der Philosophie; der Kulturhistoriker in einiger Zukunft, welcher auch Geschichte der Philosophie in seinen Bereich zieht, wird davon reden; er wird seinen ungläubig staunenden Zuhörern versichern, daß sich das wirklich so zugetragen habe, am Ende des 19. Jahrhunderts.

Welche Stelle wird dieser Nietzsche anweisen? Das zu untersuchen hat auch schon einen gewissen Reiz. Es könnte uns das veranlassen, einen weitern Blick auf die Entwicklung der deutschen Philosophie in unserm Jahrhundert zu werfen. Es könnte sogar sein, daß eine eigentümliche, ähnliche, parallele Entwicklung stattgefunden, wie wir sie in dem kurzen Ereignis „Nietzsche“ sehen werden; daß Nietzsche deshalb nicht nur sein eigenes Ende, sondern das einer gewissen, philosophischen Richtung als ein konkreter Fall darstelle, in beiden Fällen als ein notwendiges Ende, — daß gerade dieser Parallelismus und diese Analogie, wie man sagen will, die Anregung zur Behandlung dieses, als einzelnen Falles „Nietzsche“ vielleicht undankbaren Themas gegeben hat.

Nietzsche ist also ein interessanter Fall, aber auch ein klinischer, und dieser Umstand bestimmt den Gang, den unsere Untersuchung zunächst einzuschlagen hat. Diese mit mir vorzunehmen, lade ich den unbefangenen Leser ein. Das Charakteristische für alle Stadien ist uns in dem Buche gegeben, wir haben nur das vorliegende Material zu sondern und zu ordnen, den Anfang in dem verworrenen Knäuel zu suchen — das Ende ergibt sich von selbst. —

II.

Anamnese.

Wenn wir ein Buch, vor allem ein philosophisches, zur Beurteilung in die Hand nehmen, so suchen wir darin zunächst den Ausgangspunkt. Von was geht der Verfasser aus, worauf stützt er sich — denn einen festen Boden muß man haben, in irgend einer Weise, man setzt das voraus; auch ein Grund muß vorhanden sein, weshalb man sich über die rein sinnliche empirische Anschauung und Vorstellung der Welt erheben will, der zum Nachdenken führt, zum fortschreitenden Denken treibt und nötigt. Wir lesen nun auf der ersten Seite: „wir fragten nach dem Werte des Willens", zur Wahrheit nämlich. „Gesetzt, wir wollen Wahrheit, warum nicht lieber Unwahrheit? Das Problem vom Werte der Wahrheit trat vor uns hin." Diese Fragen stellen sich nicht im Anfange des Denkens, sie bilden keinen Ausgangspunkt, es liegt darin versteckt schon eine ganze Reihe von Betrachtungen, eine Anschauungsweise, die uns fremd ist, die wir nicht kennen. Lesen wir weiter, so ergeht es uns auf jeder Seite ebenso. Erst wenn wir zu Ende gelesen, verstehen wir, was Nietzsche damit meint. Diskutieren, objektiv, können wir solche Fragen und Behauptungen nicht — wir könnten ebenso gut nach dem Werte des Essens fragen, und warum wir nicht lieber hungern als essen wollen. Auf solche Fragen

gibt es nur eine richtige Antwort, die jeder vernünftige Mensch sofort auf der Zunge hat. Aber, wenn wir glauben, Nietsche ad absurdum geführt zu haben, sind wir es vielleicht selbst, wir haben uns durch den Klang der Worte verleiten lassen, unsere alten bekannten Begriffe darin zu sehen. Wir haben uns auch des altmodischen, der Grammatik, Logik und Erfahrung entlehnten Geschützes bedient — damit konnten wir freilich den tänzelnden, lächelnden, höhnenden, spottenden Luftgestalten nichts anhaben. Wir sehen bald ein, daß, wollen wir urteilen, wir unsere Fragen anders stellen müssen.

Wie kommt Nietzsche dazu, solche Fragen und Probleme aufzuwerfen? Welcher Gedankengang war der ursprüngliche, wie hat sich dieser entwickelt? Also nur das rein subjektive Denken Nietzsches interessiert uns, kann uns obiges erklären. Wo liegt dessen Anfang, wie war es beschaffen, wohin hat es ihn geführt, warum mußte es ihn dahin führen, wo er schließlich ankam? Wie ich im vorigen Abschnitt sagte, ist also nicht das vorliegende Buch das Objekt unserer Untersuchung und Kritik, sondern das darin sich ausdrückende Denken Nietzsches.

Nietzsche stellte alles unter das ästhetische Urteil. Dieses stützt sich aber bei ihm nicht auf klare scharf bestimmte Begriffe. Man könnte daher richtiger sagen, er beurteilte alles nach seinem ästhetischen Form-Gefühle, er stand selbst unter dem letzteren. Es hatte Macht über ihn, er gestaltete nach ihm, bewußt oder unbewußt, die Wirklichkeit.

„In einem lebhaften Gespräche sehe ich oftmals das Gesicht der Person, mit der ich rede, je nach dem Gedanken, den sie äußert oder den ich bei ihr hervorgerufen glaube, so deutlich und fein bestimmt vor mir, daß dieser Grad von Deutlichkeit weit über die Kraft

meines Sehvermögens hinausgeht: — Die Feinheit des Muskelspiels und des Augen-Ausdrucks muß also von mir hinzugedichtet sein. Wahrscheinlich machte die Person ein ganz anderes Gesicht oder gar keins.“ Nietzsche meint: „man sei viel mehr Künstler als man es wisse.“ Er erweitert noch seine eigene Anschauungsweise: „wir machen es auch im Wachen wie im Traum: wir erfinden und erdichten erst den Menschen, mit dem wir verkehren, und vergessen es sofort.“ Nach Nietzsches Meinung liegt die Schuld daran, daß wir mit den Sinnen nicht scharf und rein auffassen. „Das Neue findet auch unsere Sinne feindlich und widerwillig, und überhaupt herrschen schon bei den „einfachsten“ Vorgängen der Sinnlichkeit die Affekte, wie Furcht, Liebe, Haß, eingeschlossen die passiven Affekte der Faulheit. Unsere Sinne lernen es spät, und lernen es nie ganz, feine, treue, vorsichtige Organe der Erkenntnis zu sein. Von den Sinnen kommt erst alle Glaubwürdigkeit, alles gute Gewissen, aller Augenschein der Wahrheit.“

Diese Stellen geben uns zunächst einigen Aufschluß über Nietzsches Auffassen und Denken, wir finden darin einen an Bekanntes anlehnenden einigermaßen bestimmten Ausgangspunkt. Wenn Nietzsche die Sinne Organe der Erkenntnis nennt, so dürfen wir daraus schließen, daß er anfänglich auf dem Boden des Sensualismus stand, etwa dem der Encyklopädisten, namentlich auch in ethischer Hinsicht. Er bestätigt dieses durch seine Andeutungen: „zu Epikur“. Er nennt Sensualismus „regulative Hypothese, um nicht zu sagen heuristisches Princip.“ Er höhnt, daß „man entzückt war unter edlen Müßiggängern, Tugendhaften, Mystikern, Künstlern, Dreiviertels-Christen und politischen Dunkelmännern aller Nationen, Dank der deutschen Philosophie“ — (Kant vor allem) — „ein Gegengift zu haben gegen den übermächtigen Sensualismus, der vom vorigen Jahr-

hundert in dieses hinüberströmte." Schließlich erwartet er alles zur Begründung der Psychologie wie zur Vorbereitung einer Wissenschaft der Moral von sinnlicher, rein empirischer Beobachtung.

Nietzsche war Sensualist, aber seine Phantasie spielte ihm lose Streiche, wir haben das oben angeführt, er nannte es „Donquijoterie unserer Sinne." Hat er Göthes Ausspruch nicht gekannt: die Sinne trügen nicht, aber das Urteil trügt.?

Nietzsche wird wohl den sensualistischen Standpunkt verlassen, vielleicht in eigentümlicher Weise umkehren. Wir sehen das an der Art wie er seine Gedanken darstellt — nicht mittelst klar und deutlich bestimmter Begriffe. Die Phantasie gestaltet sie und vermag es nur, indem sie jenen sinnlich vorstellbare Form verleiht. So spricht er des öfteren von Perspektive und Schätzung, danach kommt also alles darauf an, wo er steht und wie er sieht, damit verschwimmt aber auch das Feste, das Bestimmte und auch das Bestimmende. Bei seiner perspektivischen Anschauung können Nietzschen wohl noch öfters solche Donquijoterien seiner Sinne passieren, kann sich schließlich die Wirklichkeit gänzlich verflüchtigen.

Wir lesen, je nach der Perspektive, die er gerade wählt, daß der schlimmste, langwierigste und gefährlichste aller Irrtümer bisher ein Dogmatiker-Irrtum gewesen sei, nämlich Platos Erfindung vom reinen Geiste und vom Guten an sich (es bedarf Nietzsches Perspektive, um diese Erfindung zu sehen), und daß der Platonismus erst als ungeheure und furchteinflößende Fratze über die Erde hinwandeln mußte. Und dann lesen wir, daß die platonische Denkweise eine vornehme Denkweise war, deren Zauber im Widerstreben gegen die Sinnenfälligkeit bestand; daß in dieser platonischen Welt-Ueberwältigung und Welt-Auslegung eine andere Art Genuß war als der, welchen uns die Physiker

von heute anbieten. Und wiederum erzählt er mit Behagen — offenbar beistimmendem — daß Epikur Plato und die Platoniker Schauspieler genannt habe, wegen der großartigen Manier, des Sich-in-Scene-Setzens, worauf sich Plato — der vornehme Plato! — verstand.

Schließlich hören wir, daß der Dalmatiner Boscovich mitsamt dem Polen Kopernikus — also dieser in zweiter Linie — die größten und siegreichsten Gegner des Augenscheins gewesen, ihre Lehren der größte Triumph über die Sinne seien, der bisher auf Erden errungen worden sei.

Der Widerspruch zwischen den „Sinnen als Organe der Erkenntnis" und letzteren Stellen ist augenfällig, läßt sich nicht vermitteln. Wir finden auch keinen Versuch Nietzsches, denselben zu erklären. Wir begnügen uns daher vorläufig, denselben als Thatsache anzuführen.

Es fallen uns bei obigen Anführungen aus Nietzsche noch einige kleine Züge auf. Nicht Plato, sondern den Eleaten gebührt das Verdienst, zuerst die Sinnengegenstände für Schein erklärt, also der Sinnenfälligkeit widerstrebt zu haben, wie Nietzsche sich ausdrückt. Nietzsche kümmert sich allerdings um Kleinigkeiten nicht, nirgends gibt er genau und bestimmt philosophische Ansichten und Lehren anderer an, er sieht sie überall unter seiner Perspektive.

Warum sagt Nietzsche auffällig und hervorhebend: der Dalmatiner, der Pole? Während doch die deutsche Nationalität des Kopernikus zweifellos feststeht. Es soll eben kein Deutscher sein, der solchen verdienten Ruhm erlangt hat. Kein deutscher Schriftsteller, kaum ausländische, deutschfeindliche, wie der gehässige Pamphletist Viktor Tissot, hat die deutsche Wissenschaft, Litteratur und Philosophie so verhöhnt und beschimpft

wie Nietzsche. Luthers Bibel war bisher, d. h. vor Nietzsche, das beste deutsche Buch. Gegen diese gehalten ist fast alles Übrige nur „Litteratur“, ein Ding, das nicht in Deutschland gewachsen ist und darum auch nicht in deutsche Herzen hineinwuchs und wächst.

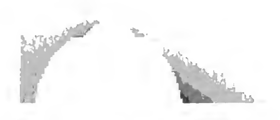
Weshalb stellt Nietzsche Boscovich neben, beinahe vor Kopernikus? Welche hervorragenden wissenschaftlichen Gedanken, Erfindungen und Entdeckungen stammen von jenem, welche neuen Bahnen hat er der Wissenschaft eröffnet? Die Wissenschaft weiß nichts davon. Sehen wir aber zu, welchen Männern Nietzsche beinahe unbedingtes Lob spendet, welche er in wissenschaftlicher und philosophischer Hinsicht als die ersten, fast einzigen von Bedeutung nennt. Zunächst können es keine Deutschen sein. Taine ist ihm der erste lebende Historiker, unbeschadet dessen wirklicher Bedeutung wohl ein übertriebenes und einseitiges Urteil. Henri Beyle, den französischen Romancier und Essayisten, nennt er den letzten großen Psychologen Frankreichs — man könnte ebensogut den Koch Vatel den ersten großen Chemiker Frankreichs nennen. Galiani, wir haben es schon angeführt, war der tiefste und scharfsichtigste Mensch seines Jahrhunderts — wodurch er es bewiesen und was er geleistet hat, wissen wir nicht. Boscovich gehört auch hierher. Die Ursache, weshalb Nietzsche so urteilt, seine Absicht, liegt klar vor Augen. Er weiß alles besser, er will anders urteilen, als in der jetzigen Wissenschaft geurteilt wird. Er hätte ja auch ein Recht dazu, wenn er sein Urteil zu begründen wüßte; wir finden aber nicht einmal einen Versuch der Begründung, einfach Behauptungen. Wir müssen daher diese Art zu urteilen als eine Eigentümlichkeit Nietzsches bezeichnen, als ein ausgesprochenes Streben nach Originalität oder Liebhaberei an Bizarrem, welche schon im Anfange des Nietzscheschen Denkens hervortreten.

Als gestaltender Ästhetiker ist Nietzsche — der Philologe — zunächst Sprachkünstler, auch als solcher vielfach bewundert. Man rühmt den Reiz seiner Sprache, dessen Einfluß man sich nicht leicht entziehen könne. Nietzsche ist aber nicht nur selbst Meister der Form, hier urteilt er auch, es spricht der feinfühlige Kenner der Sprache; auf diesem Gebiete ist er zu Hause.

„Man mag sich des Zwangs erinnern, unter dem bisher jede Sprache es zur Stärke und Feinheit gebracht — des metrischen Zwangs, der Tyrannei von Reim und Rhythmus. Wie viel Not haben sich in jedem Volke die Dichter und Redner gemacht! — einige Prosaschreiber von heute nicht ausgenommen, in deren Ohr ein unerbittliches Gewissen wohnt" —: „aus Unterwürfigkeit gegen Willkür-Gesetze" läßt Nietzsche die Anarchisten antworten. Er greift diese Antwort jedoch selbst auf: „Alles, was es von Feinheit, Freiheit, meisterlicher Sicherheit auf Erden gibt und gegeben hat, sei es im Denken, im Reden, in den Künsten wie in den Sittlichkeiten, hat sich erst vermöge der Tyrannei solcher Willkür-Gesetze entwickelt; und alles Ernstes, die Wahrscheinlichkeit dafür ist nicht gering, daß gerade dies Natur und natürlich sei."

„Jeder Künstler weiß, wie fern vom Gefühl des Sich-gehen-lassens sein natürlichster Zustand ist, das freie Ordnen, Setzen, Verfügen, Gestalten in den Augenblicken der Inspiration, — und wie streng und fein er gerade den tausendfältigen Gesetzen gehorcht, die aller Formulierung durch Begriffe gerade auf Grund ihrer Härte und Bestimmtheit spotten."

„Das Lernen verwandelt uns — aber im Grunde von uns, ganz „da unten" gibt es freilich etwas Unbelehrbares, einen Granit von geistigem Fatum, von vorher bestimmter Entscheidung und Antwort auf vorher bestimmte ausgelesene Fragen." Nietzsche nennt dieses:



das „Apriori der Wertgefühle“. Danach ist es verständlich, „daß jahrtausendelang die europäischen Denker nur dachten, um etwas zu beweisen, — heute ist uns umgekehrt jeder Denker verdächtig, der etwas beweisen will, — daß ihnen bereits immer feststand, was als Resultat ihres strengsten Nachdenkens herauskommen sollte.“

Ich habe diese Stellen ausführlich mitgeteilt, sie sind in verschiedener Beziehung bemerkenswert und merkwürdig. Wer Nietzsche von Anfang an gelesen hat, wird auf Seite 120 eher alles andere erwartet haben, als solche Aussprüche. Wir hören zu unserem Vergnügen, da wir hier beistimmen können, daß der Künstler bei seinem freien Schaffen streng und fein Gesetzen gehorcht; daß der Zwang, unter dem sich jede Sprache entwickelt hat, das unerbittliche Gewissen im Ohr ist, so dürfen wir wohl diese Stelle verstehen, denn wer kein Gewissen im Ohr hat, fühlt auch keinen Zwang.

Wir haben hier einige verständliche und verständige Gedanken gefunden, müssen sie daher etwas weiter verfolgen: wie hat Nietzsche sie verwertet, was ist aus ihnen schließlich geworden? Hierzu drängt sich aber die Frage auf nach der Methode, welche Nietzsche verfolgt. Daß diese nicht eine gewöhnliche, nicht die unsrige ist, daß er seine Gedanken nicht nach irgend einer logischen Weise entwickelt und sich folgen läßt, dürfen wir nach dem im 1. Abschnitt Angeführten zum voraus annehmen. Wir können einstweilen zur Orientierung des Lesers sagen, daß es für unsere Beurteilung ganz gleichgültig ist, ob ein Satz hinten oder vorn im Buche steht und in welcher Gesellschaft, — ich sage Gesellschaft und nicht Zusammenhang, da das Nebeneinanderstehen verschiedener Sätze und Aussprüche durchaus nicht immer auf innerem, logischem Zusammenhange beruht. Wir stellen also verschiedene Sätze so zusammen, wie sie in Nietzsches Denken

verbunden waren, sich folgen mußten. Den Grund zur Berechtigung unseres Verfahrens werden wir bald finden.

Nietzsches Sache ist es nicht, seine Begriffe rein und scharf zu fassen, zu bestimmen, auseinander zu halten. Da es kaum etwas „im Himmel und auf Erden" gibt, wovon Nietzsche nicht redet, was er nicht berührt, woran er nicht streift, so böte auch der bescheidene Umfang des Buches keinen Raum dazu; seine Vorliebe für das Presto und Prestissimo in der Sprache läßt ihm ohnehin weder Zeit noch Ruhe. Er muß sich seine Begriffe anschaulich machen, sinnlich gestalten; er liebt es deshalb, in Bildern zu reden. So ist das „ganz da unten" der bildliche Ausdruck für das Wesen der ästhetischen und moralischen Urteile. Nietzsche hat das richtig gefühlt. Wie er aber seinen Blick über alles zugleich schweifen läßt, so überträgt er in beflügelter Eile, in unüberlegter Verallgemeinerung das einem Gedanken, einem wenn auch an sich richtigen Gefühle entsprungene Urteil auf alles, was sich einigermaßen damit in Verbindung bringen läßt. Weil „die vorher bestimmten Fragen und Antworten" in dem „da unten" auf einem richtigen Gefühle — ich sage nicht: scharf und klar gefaßten Begriffen und Urteilen — beruht, sollen jetzt die europäischen Denker nur gedacht haben, jahrtausendelang, etwas was ihnen bereits immer feststand und als Resultat ihres Nachdenkens herauskommen sollte. Und nun ist das Denken der Philosophen „viel weniger ein Entdecken, als ein Wiedererkennen, Wiedererinnern, eine Rück- und Heimkehr in einen fernen uralten Gesamt-Haushalt der Seele, aus dem jene Begriffe einstmals herausgewachsen sind."

Auf diese Art kann man beliebig fortfahren. Wenn das tertium comparationis nicht bestimmt festgehalten wird und werden kann, wenn im Schließen die Identität des Mittelbegriffs, worauf alles ankommt und wovon wir „alten" Logiker nun einmal nicht loskommen können,

nicht feststeht, sondern als solcher ein schwankender, „verschwommener, vieldeutiger“ Begriff genommen wird, dann können allerdings ganz neue Ausblicke gewonnen werden, „überraschende“, „geistreiche“, „blendende“ Aussprüche und Anschauungen: es sind aber doch nur Nebel- und Trugbilder.

Nietzschen ist jeder verdächtig, der etwas beweisen will, — er wird sich also wohl hüten, selbst „verdächtig“ zu werden? Jedenfalls sucht er zunächst den Schein zu meiden; er beweist nicht durch genaue Untersuchung eines Begriffes und Entwickelung des daraus Folgenden mittelst ausgeführter deutlicher Schlüsse. Seine Methode ist einfacher, er knüpft Behauptung an Behauptung, häuft Frage auf Frage, nennt in einem Atem die heterogensten Dinge, sie alle in e i n e m Urteil zusammenfassend.

Wenn man Behauptungen, Fragen aneinander reiht, so muß der innere Zusammenhang, also die Berechtigung dieses zu thun, auf nicht ausgeführten Schlüssen beruhen, welche zu finden dem Leser überlassen wird. Wer sich etwas genauer in Nietzsche umsieht, wird leicht dahinter kommen, welcher Art diese sind. Wir müssen ein Beispiel aus Nietzsche nehmen, dessen Erörterung uns seine Methode, wenn wir sein Verfahren so nennen dürfen, in jeder Hinsicht verständlich machen kann. Nietzsches Prestissimo-Sprache halber muß jede Wendung, jedes Wort für uns von Bedeutung sein.

„Daß unmittelbare Gewißheit, ebenso wie absolute Erkenntnis und Ding an sich eine contradictio in adjecto in sich schließt, werde ich h u n d e r t m a l w i e d e r h o l e n“, spricht Nietzsche. Das letztere scheint uns ebenso überflüssig als: „was den Aberglauben der Logiker betrifft, so will ich nicht müde werden i m m e r w i e d e r z u u n t e r s t r e i c h e n“. Ein e i n maliger Beweis hätte wohl mehr Wert, denn daß durch immer wiederholte

Behauptungen und Unterstreichungen etwas im geringsten glaubwürdiger werde, richtiger erscheine, das wird nur ein heutiger Reklamefabrikant verkündigen. Bemerkenswert ist es aber, daß Nietzsche, der fortwährend über Logik und Logiker spöttelt, hier nun selbst den Logiker spielt und von einem Widerspruch redet, während er bei seinen Behauptungen sich um so etwas nicht im geringsten kümmert oder davor scheut, wie wir schon gesehen haben und noch mehr sehen werden. Wir haben ferner ein Beispiel, wie Nietzsche sofort Heterogenes zusammenstellt, denn was haben unmittelbare Gewißheit und das Ding an sich mit einander zu thun?

Nietzsche will von „Bewußtseins-Thatsachen" reden, wenigstens lautet so die Ueberschrift von Nr. 16. Man kann dieses in zweifacher Hinsicht thun: entweder inwiefern es überhaupt Thatsachen des Bewußtseins gibt, welche unumstößliche Gewißheit besitzen, — sonst sind es keine Thatsachen, — und ob diese Gewißheit, welche sie für uns besitzen, eine vermittelte oder unvermittelte — also unmittelbare — ist. Oder zweitens, inwiefern diese Thatsachen zur Gewinnung weiterer Erkenntnis dienen, Folgerungen daraus gezogen werden können: dann handelt es sich um den Inhalt der Thatsachen, die Bedeutung derselben. Beide Untersuchungen wird jeder Philosoph aufs strengste auseinander halten.

Nietzsche sagt aber sofort: „es gibt noch immer harmlose Selbstbeobachter, welche glauben, daß es unmittelbare Gewißheiten gebe, z. B. ich denke, oder wie es der Aberglaube Schopenhauers war: ich will, gleichsam als ob hier das Erkennen rein und nackt seinen Gegenstand zu fassen bekäme, als Ding an sich und weder von seiten des Subjekts, noch von seiten des Objekts eine Fälschung stattfände . . .", woran sich obiges Citat anschließt.

Das gleichsam enthält die Unterschiebung, die Fälschung von seiten Nietzsches.

Zunächst ist es durchaus nicht dasselbe, ob ich frage: gibt es Thatsachen des Bewußtseins, welche unmittelbar gewiß sind, oder: gibt es unmittelbare Gewißheiten? Aber es ist dieses eines der häufigsten von Nietzsche angewandten Mittel: eine ganz andere Frage an die Stelle der ersten zu setzen, sie auf ein anderes Gebiet überzuspielen, um jeder ernsthaften Untersuchung zu entschlüpfen, die wichtigsten Fragen und Probleme lächelnd und spöttelnd abzuthun. Wir nehmen an, er habe sie gar nicht verstanden.

In Frage wird das Urteil gestellt: Thatsachen des Bewußtseins sind uns unmittelbar gewiß! In der Umkehrung heißt es: Einiges, was uns unmittelbar gewiß ist, sind Thatsachen des Bewußtseins. Nietzsche fragt nun: gibt es unmittelbare Gewißheiten? Oder vielmehr er verneint es, erklärt das einfach für Aberglauben, indem er behauptet, es schließe dieses eine contradictio in adjecto ein. „Logischer Nietzsche" wäre eine solche contradictio in adjecto, da Nietzsche ja alle Logik verspottet und ins Bereich des Aberglaubens verweist; deshalb hätte er diesen Ausdruck nicht gebrauchen sollen. Oder hat er ihn gerade gewählt, um auch an dieser Stelle aller Logik Hohn zu sprechen? Gewiß und vermittelt und unvermittelt stehen weder in konträrem noch in kontradiktorischem Gegensatze, woher soll also diese contradictio in adjecto kommen? Hineingelegt kann sie werden, erschlichen auf Umwegen und durch Verdrehungen.

Indem Nietzsche die Frage auf die Umkehrung des Urteils stellt, erweitert, verändert er diese. Statt der bestimmtesten, eine einzelne Thatsache: das Individuellste betreffenden Frage haben wir eine allgemeine, ganz unbestimmte.

Die Frage: gibt es unmittelbare Gewißheiten, läßt sich allgemein gar nicht beantworten, weder bejahend noch verneinend. Wir müssen etwas Einzelnes, Bestimmtes aufzeigen, das unmittelbare Gewißheit besitzt, um sie zu bejahen. Hundert Beispiele von Thatsachen, die uns nicht unmittelbar gewiß sind, beweisen gar nichts, solange wir nicht allgemein nachweisen können, daß unmittelbar und gewiß unvereinbare Begriffe sind. Statt diesen Beweis nur zu versuchen, gibt uns Nietzsche seine hundertmal wiederholte Behauptung.

Wir bedürfen allerdings überall Abstraktionen im Denken, aber die einfachste Ueberlegung und Besonnenheit legt hier dem Philosophen die größte Vorsicht auf. Gehen wir im Abstrahieren weiter als der gegebene Fall, das Bedürfnis es erfordert, so bekommen wir Abstrakta, mit denen wir im besten Falle nichts mehr anfangen können, deren Anwendung aber große Verwirrung und Unheil anrichten kann. Wir erinnern hier an ein klassisches Beispiel. S e i n ist, wie Hegel sagt, der ärmste Begriff, der keinen Inhalt mehr besitzt, nachdem man von allem abstrahiert hat, so daß wir eigentlich nichts denken, wenn wir Sein denken. Anstatt nun lieber etwas als nichts zu denken, sich mit dem, was uns gegeben ist, mit dem Seienden, dem was ist zu beschäftigen, fängt Hegel mit dem abstraktesten, gänzlich leeren — oder geleerten — Begriffe, dem Sein an, es ist ihm identisch mit dem Nichts. Aus diesem kann wohl nichts hervorgehen, aber es ist nun Raum für die von allem Gegebenen losgelöste Spekulation, sagen wir Spielerei mit Begriffen. Aus dem Sein und dem Nichts entsteht nun das Werden und das Etwas und die ganze Welt. Wie das zugeht? Wie bei dem Taschenspielerkunststück, wenn der Künstler aus dem ausgeklopften und als leer dem Publikum vorgezeigten Sacke ein Ei nach dem andern

hervorholt. Hegel hat alles, von dem er abstrahierte, „aufgehoben“, es scheint verschwunden, steckt aber noch darin und kommt nun in umgekehrter Ordnung wieder zum Vorschein — es muß ja doch etwas dabei herauskommen. Ob wir dabei das Mindeste gelernt haben, uns irgend etwas klar geworden ist? Darüber hat bereits die Geschichte ihr Urteil gesprochen. Wir haben dabei gelernt, zu welch philosophischer Gaukelei leere Abstrakta und Allgemeinheiten dienen oder verführen können. Nietzsche hat sich anderes daraus abgesehen, wir werden das noch finden.

Bei der allgemein gestellten Frage: gibt es unmittelbare Gewißheiten? denken wir weniger oder schon nicht mehr an die ursprüngliche bestimmte. In jener Form sucht man nach Sätzen, denen unmittelbare Gewißheit zukommen oder zugeschrieben werden könnte. Sehr leicht schiebt sich der Gedanke unter, daß diese nur Wahrheiten und Erkenntnisse sein könnten. In dem Falle müßten diese unmittelbar erkannt werden, also durch Intuition oder intellektuelle Anschauung — absolute Erkenntnis, wie Nietzsche sagt. Und nun taucht auch noch das auf, was durch letztere erkannt werden könnte und sollte: das Ding an sich. So sind wir von der einfachen Untersuchung der Bewußtseins Thatsachen auf die Frage nach der Erkenntnis, der Möglichkeit einer unmittelbaren Erkenntnis, der Erkenntnismöglichkeit des „Ding an sich“, nach diesem selbst, auf ganz andere Gebiete gekommen, in rapidester Weise im Sprunge. Aber daß sich diese Verschiebung, Unterschiebung und Verdrehung der Begriffe und Fragen in Nietzsches Denken so zugetragen, wie wir es eben beschrieben, das sehen wir. Nietzsche sagt, wie vorhin angeführt: z. B. ich denke, oder wie es der Aberglaube Schopenhauers war: ich will. „Ich denke“, „ich will“, — da fällt Nietzschen die Lehre Schopenhauers vom

Willen ein, daß dieser den Willen als das „Ding an sich“ betrachtet. Das konnte Nietzschen nur durch oben ausgeführten Gedankengang einfallen. Daß Schopenhauer von der unmittelbaren Gewißheit der Identität des Willens und des Leibes spricht: Der Wille sei vom Erkennen unmittelbar beleuchtet; daß er hier gar nicht mehr auf dem Gebiete der Frage nach den Thatsachen des Bewußtseins steht, das kümmert Nietzsche nicht. Daß bei keinem vernünftigen Menschen, wenn es sich um die Feststellung der Thatsache: „ich denke“ handelt, von einem Erkennen des „Ding an sich“, hier von einem Erkennen des „Ich“, von einer Erklärung des psychologischen Vorganges „denken“ die Rede ist, kümmert Nietzsche ebenso wenig.

Nun müssen wir noch als eine bemerkenswerte und auffallende Thatsache hier einschalten, daß Nietzsche das auf Seite 28 ausgesprochen, den Schopenhauerschen Aberglauben, die intellektuelle Anschauung, das Ding von sich abgethan und verhöhnt hat. Aber auf Seite 60 sagt Nietzsche: „Die Welt von innen gesehen, auf ihren intelligiblen Charakter bestimmt und bezeichnet, sei Wille zur Macht und nichts außerdem!“ Was heißt das? Das Innere, also das Wesen der Welt, auf seinen intelligiblen Charakter bestimmt, also als übersinnliche Welt, sofern jener nur durch intellektuelle Anschauung kann erkannt werden, das ist, in anderer Sprachweise, das Ding an sich, ist Wille. Ob Wille zur Bejahung, zur Verneinung oder zur Macht, ist eine gleichgültige Variante. Sagt Nietzsche etwas anderes als Schopenhauer, der „annimmt, daß alle Objekte, die allein als Vorstellungen unserm Bewußtsein gegeben sind, ihrem inneren Wesen nach Wille seien?“ Hat Nietzsche auf Seite 60 vergessen, was er Seite 28 sagte? Ist es Gedächtnisschwäche? Wir werden das zu untersuchen haben, wir haben schon

mehrere solche widersprechende unvereinbare Behauptungen gefunden.

Vorläufig dient uns dieses auch als bezeichnendes Beispiel, wie Nietzsche die Lehre oder Ansicht eines anderen verhöhnt und sie gleich darauf in naivster Weise mit etwas anderen Worten als seine eigene neueste Weisheit verkündet: „wie es mein Satz ist“, spricht dann Nietzsche als Theurgos, als Philosoph der Zukunft.

Aber Nietzsche will doch hier etwas beweisen, — hat er auch vergessen, daß „etwas beweisen wollen schon verdächtig ist?“ Wenigstens können wir ziemlich verständlich die Sätze eines regelrechten Syllogismus herauslesen. Sie heißen:

Was sich auf anderweitiges Wissen bezieht, besitzt keine unmittelbare Gewißheit.

Ich denke, bezieht sich auf anderweitiges Wissen, Schluß: Ich denke, besitzt keine unmittelbare Gewißheit.

Daß Nietzsche hieraus weiter schließt, daß es überhaupt keine unmittelbaren Gewißheiten gebe, aus einem einzelnen Beispiel, also etwa nach Analogie von: Ein Säugetier hat keine Federn, also gibt es keine Federn — das können wir wohl zuschreiben seiner Gedanken- — Schnelligkeit — oder? Wir setzen hier vorläufig ein Fragezeichen und behalten es im Auge.

Im oben angeführten Schlusse fällt sofort in die Augen, daß der Mittelbegriff: was sich auf anderweitiges Wissen bezieht, in verschiedenem Sinne genommen ist, daß die Identität desselben im Ober- und Untersatz nicht festgehalten wird, wie wir oben sagten (Seite 13). Der Schluß ist also logisch ungültig.

Im Obersatz bedeutet die Beziehung auf anderweitiges Wissen den Grund, weshalb man einem Subjekt ein Prädikat zuschreibt, indem die Zusammen-

fassung dieser in ein Urteil sich aus Erfahrung, Beobachtung, Schlüssen als richtig erweisen kann. Im Untersatz aber bedeutet es, bei Nietzsche, das Wissen was Ich und Denken sei und nicht im mindesten den Grund, warum man das Ich und Denken in einem Urteil zusammenfaßt, warum man das Denken von dem Ich aussagt, und nur darum handelt es sich hier.

Das Kochsalz ist in Wasser löslich, wir wissen das aus Erfahrung; dieses Urteil hat mit der Frage, was nun Kochsalz und Wasser sei, gar nichts zu thun, letztere bezieht sich auf ein ganz anderes Wissen. Und die Thatsache der Löslichkeit des Kochsalzes war den Menschen lange bekannt, ehe sie wußten aus welchen Elementen Kochsalz und Wasser bestehen, lange bevor sie nur daran denken konnten eine solche Frage zu erheben.

Nietzsche meint zwar, wenn ich sage: ich denke, so müsse bereits feststehen, was mit Denken zu bezeichnen sei, ich müsse wissen was Denken sei — daß es nicht Fühlen oder Wollen sei — durch Vergleichung mit andern Zuständen u. s. w. Verwechslung und Zweideutigkeit im Sinn oder im Ausdruck verwirren Nietzsche fortwährend. Er kommt da nie heraus.

Ich sage: ich fühle Schmerz. Diese Thatsache ist mir jedenfalls unmittelbar gewiß. Wodurch sollte das Wissen, daß ich Schmerz fühle, vermittelt sein? Muß ich eine anatomisch-physiologische Nervenlehre erst zu Hülfe nehmen? Muß ich erst meine gegenwärtige Empfindung mit andern, mit Lust und Hunger vergleichen? Muß ich wissen was Schmerz ist? Ich muß es wissen, ja, d. h. aber nur: ich muß sprechen können, ich muß wissen, mit welchem Worte ich die Empfindung zu bezeichnen habe. Ein Taubstummer empfindet den Schmerz wie ich, ihm ist diese Thatsache ebenso unmittelbar gewiß wie mir, aber er kann es nicht sagen,



nicht sagen Schmerz, er weiß nicht was Schmerz — das Wort — ist.

Ich sehe — muß ich physikalisch und physiologisch wissen was Sehen ist? Muß ich meine Gesichtsempfindungen mit Gehörsempfindungen vergleichen, um zu wissen, daß ich sehe und nicht höre? Der Taubstumme sieht, weiß aber nichts von dem Wort Sehen und von Hören gar nichts. Die einfachen Sinnesempfindungen sind uns ebenso unmittelbar gegeben, als uns die Thatsache, das Wissen, daß wir sehen, hören, unmittelbar gewiß ist. Und ebenso verhält es sich mit den einfachen Empfindungen unserer inneren Zustände: denken, fühlen, wollen.

Die Verwirrung wird aber noch bedenklicher, „der Philosoph" — d. h. hier Er, Nietzsche —, muß sich sagen: wenn ich den Vorgang zerlege, der in dem Satz „ich denke" ausgedrückt ist" — so beginne ich, — sagen wir, — Ueberlegungen und Untersuchungen und das Ergebnis, welches es sein möge, ist mir jedenfalls nichts weniger als unmittelbar gewiß. Aber den Vorgang muß ich als Thatsache annehmen, wenigstens als irgend einen Vorgang, sonst kann ich nichts zerlegen, ich kann ihn auch nicht anders ausdrücken, da ich mein Denken mir zuschreiben muß und es handelt sich darum, welche Gewißheit dieses Thun habe, eine unmittelbare oder durch irgend etwas vermittelte. Und diese Frage hat Nietzsche gar nicht untersucht, sondern übersprungen, verdreht. Dagegen kommt er, — an obiges Citat anknüpfend, zu Fragen: ob ich es bin, der denkt, ob überhaupt ein etwas es sein muß, das denkt, ob es ein Ich gibt.

Jeder Mensch sagt „ich" und weiß ganz genau was er damit bezeichnet, „Ich" ist ein gegebener Begriff, den niemand leugnen oder in Zweifel ziehen kann. Wenn der Mensch sagt: ich esse, ich fühle, ich



denke, so schreibt er das sich, d. h. seinem Ich zu, und gewiß mit Recht. Ganz gleichgültig, ob das Ich ein Wesen, eine Seele, eine Monade ist, ob es aus dem Zusammen von Monaden oder der Gruppierung von Atomen und Atomenkomplexen entsteht. Gleichgültig ob das Denken eine spontane Thätigkeit einer Seele oder Monade, oder das Resultat des Zusammenwirkens von Monaden oder Atomen ist. Nietzsche hat nicht das mindeste gesagt oder bewiesen, was die Gültigkeit des Satzes „ich denke“ entkräften, die unmittelbare Gewißheit, welche er als Thatsache des Bewußtseins für uns hat, widerlegen könnte. Wir sehen nur eine unheilbare Verwirrung von Begriffen, bei welcher wir uns nicht länger aufzuhalten brauchen.

Dagegen drängt sich die Frage auf: beruht diese ganze konfuse Darstellung *nur* auf der Unfähigkeit Nietzsches, scharf und logisch zu denken oder steckt noch eine bestimmte Absicht dahinter? Wir nehmen beides an. Zu letzterer Annahme hätten wir vielleicht kein Recht, aber Nietzsche hat selbst des öfteren die Ansicht ausgesprochen, die Philosophen hätten niemals nur um die Wahrheit zu finden gedacht, — er selbst gewiß nicht —, es ginge bei ihnen nicht redlich genug zu, man müsse auf alle Philosophen halb mißtrauisch, halb spöttisch blicken, immer fragen: wo will es hinaus? Bei einem Manne, der solches zu sagen wagt, dürfen wir ohne weiteres fragen: wo will *er* hinaus? Mit welcher Absicht tischt er uns solches Zeug auf?

Abgesehen von andern Beweggründen Nietzsches, die wir später erkennen werden, liegt die eine Absicht klar vor Augen: er will, wie wir schon erwähnt haben, mit allem aufräumen, es darf nichts geben, was uns gegeben ist, was uns fest steht, keine unumstößliche Thatsache, nichts an sich; keinen festen Punkt, von dem das Denken ausgehen, an dem es einen Halt haben



könnte. Deshalb wirft er in einem Atemzuge die Bewußtseins-Thatsachen, das Ding an sich, Ursache und Wirkung, das Ich, das Denken und dessen Verbindung mit jenem, — Alles das zusammen, und bläst es weg, glaubt es wenigstens. Die Philosophie der Zukunft soll mit ihm, mit Nietzsche anfangen. Woran wird er wohl jetzt anknüpfen, von was wird er ausgehen? Wir fürchten: Phantasiegebilde. — Zwar haben wir gehört, daß er doch etwas Festes kannte, das unerbittliche Gewissen im Ohr und das „da unten.“ Wird dieses ihn wieder auf festen Boden stellen oder durch den notwendigen Widerstreit Nietzsches Lage noch verschlimmern? Wir müssen es im Auge behalten.

Noch anderes bemerken wir bei der Untersuchung des Nr. 16, Seite 28. (Nietzsche numeriert die einzelnen kleinen aphoristisch hingeworfenen Behauptungen, Ausführungen, Visionen oder wie man sie nennen will, wir werden also von jetzt an bei wichtigen Anführungen einfach die Zahl angeben, unter welcher sie zu finden sind.) Es ist das die Art der Darstellung, ungemessen selbstbewußt — oder anmaßend? — oder spöttisch. Nietzsche gibt sich den Anschein, als ob er es sei, der zuerst eine Reihe verwegener Behauptungen (er hätte sagen sollen: Fragen) gefunden über das Ich, das Denken, die Kausalität u. a. Hat Nietzsche nichts davon gehört, daß Fichte in dem Problem des Ich, den Ausgangspunkt seiner Philosophie gefunden hat? Daß Fichte den Ausspruch, — den sehr verwegenen, würde Nietzsche sagen, — that: die meisten Menschen würden sich eher für ein Stück aus dem Mond, als für ein Ich halten? Hat Nietzsche nie von der scharfsinnigen, selbst von Gegnern als meisterhaft bezeichneten Ich-Analyse Herbarts gehört? Ist es Unwissenheit, Naivetät oder was, daß Nietzsche bei jeder Gelegenheit den Anfang wahren Denkens auf sich zurückzuführen, sich

die erste Fragestellung, die Entdeckung der wichtigsten Probleme zuzuschreiben pflegt? Damit in Uebereinstimmung steht der höhnisch-spöttelnde Ton, mit dem er von harmlosen Selbstbeobachtern spricht, bis zu dem witzig sein sollenden Schlußsatze: „aber warum auch durchaus Wahrheit?“ Letzteres ist für den aufmerksamen Leser kein Witz mehr, an zahlreichen Stellen schimmert in stufenweiser Entwicklung der Gedanke durch, daß die Menschen der Unwahrheit zum Leben bedürfen, daß die Wahrheit den Untergang bereite. Nietzsche glaubt tiefer zu denken als alle andern Menschen, die Wahrheit zu erkennen, — er fürchtet das Schicksal. Es ist der Schatten, den ein unheilvolles Ereignis voraus zu werfen pflegt. Wir mußten bei der Besprechung dieser Stelle Nietzsches, Nr. 16, lange verweilen. Wir haben einen Einblick erhalten in das Denken Nietzsches, wir haben dessen Verfahren, wenn wir so sagen dürfen: dessen Methode, kennen gelernt. Der Leser Nietzsches wird weitere Belege und Beispiele dazu auf jeder Seite finden. Wir haben auch gewisse Geistesrichtungen Motive, Gründe zu möglichen Konflikten bemerkt, welche einer Weiter-Entwicklung fähig sind, wir müssen sie verfolgen. Die lange Besprechung enthebt uns des Weitern wiederholter Detail-Untersuchungen, wobei wir nur dasselbe finden und sagen könnten, kürzt also das Nachfolgende ab.

Nach dieser etwas langen Untersuchung der Methode Nietzsches kehren wir wieder zu dessen Inhalt zurück, wir müssen noch einen Blick werfen auf das „Gewissen im Ohr“ und den „Granit von geistigem Fatum da unten“; wir sprachen Seite 15 davon.

In dem Stadium, in welchem Nietzsche diese Gedanken faßte, gebrauchte er noch — dürfen wir annehmen — die Worte in der allgemein geltenden Bedeutung. Das „Gewissen“ urteilt in sittlicher Hinsicht

billigend oder mißbilligend, lobend oder tadelnd, in ästhetischer Hinsicht ebenso, und der Gegenstand in ersterer ist unser eigenes Wollen, also unser sittlicher Wert; in letzterer ein Gegenstand, der uns durch die Sinne gegeben, gehört und gesehen wird, für das „Gewissen im Ohr" ist es die Form, das Gefüge, der Wohlklang der Sprache. Hat nun, was gebilligt und gelobt wird, nicht einen sittlichen und ästhetischen Wert und was getadelt, bildet das nicht den Gegensatz davon? Und besagt das „unerbittliche Gewissen" nicht, daß der Gegensatz von wohl- und schlecht-klingend ein unbedingter ist und jeden Ausgleich oder Vermengung ausschließt? Nietzsches „Gewissen im Ohr" kennt Werte, Gegensätze seiner Werte, glaubt und muß daran glauben.

Die vorher bestimmten Antworten auf Fragen, welche ebenso vorher bestimmt erscheinen, da sie immer und immer wieder vor den Menschen hintreten, in Hinsicht deren wir unbelehrbar sind und auf einen Granit von geistigem Fatum stoßen: was will das anders heißen, anderes beweisen, als die ursprüngliche, unbedingte, keines Beweises bedürftige Evidenz unserer Urteile über Gutes und Schlechtes, Schönes und Häßliches? Ueber sittliche und ästhetische Werte und deren Gegensätze? Sofern wir überhaupt mit bestimmten Worten und bildlichen Ausdrücken einen bestimmten und verständlichen Sinn verbinden dürfen, hat Nietzsche obiges auf das Entschiedenste ausgesprochen und seinem Gefühle darüber Ausdruck verliehen. Wir machen nachdrücklich darauf aufmerksam, stellen es fest, späteren Aussprüchen Nietzsches gegenüber.

Wir hören noch ferner von Nietzsche, daß der Künstler gerade bei seinem freien Schaffen Gesetzen gehorcht. Welchen Gesetzen? Woher stammen diese Gesetze? In welcher Weise, wodurch kommen sie dem Künstler zum

Bewußtsein, damit er ihnen gehorchen könne? In vorliegendem Falle sind es offenbar ästhetische Gesetze. Jedenfalls kennt Nietzsche solche Gesetze, erkennt er an, daß solche Gesetze existieren. Sollte es nicht auch sittliche Gesetze geben? Vielleicht auch psychologische, logische, grammatische, — das Gewissen im Ohr des Sprachkünstlers hat es doch nicht einzig mit dem Wohlklang der Sprache, sondern auch der grammatischen Form zu thun, — Denk-Gesetze überhaupt, schließlich sogar Natur-Gesetze geben? Wir fragen zuviel.

Nietzsche denkt niemals einen Gedanken aus und verfolgt denselben nach unserer logischen Weise, wir haben das bei seiner Methode gesehen. Er springt ab, — vielleicht scheint es uns nur so. Vielleicht ist es nur, daß eine ältere Schrift abbricht, undeutlich wird, oder gekreuzt von einer jüngern.

Der Künstler gehorcht Gesetzen, aber „das Wesentliche im Himmel und auf Erden ist, daß lange und in einer Richtung gehorcht werde, dabei kommt und kam auf die Dauer immer etwas heraus“.

Daß „Gehorchen“, Gehorsam und Zucht notwendig sei zur Erziehung der Menschen, des Einzelnen, wie ganzer Völker, wird niemand bestreiten. Ist es aber nun gleichgültig, wem und welchen Gesetzen gehorcht werde?

Was kam dabei heraus, daß die Hindus ihrer Religion und tyrannischen Kasteneinrichtung Jahrtausende gehorchten, die westafrikanischen Negerstämme ihren entsetzlichen religiösen Vorstellungen? Wie kommt Nietzsche dazu das „Wem“ ganz aus den Augen zu lassen und das Gewicht einzig auf das Gehorchen: „daß gehorcht werde“ zu legen? „Du sollst gehorchen, irgend wem und auf lange: sonst gehst du zu Grunde und verlierst die Achtung vor dir selbst — dies scheint mir der moralische Imperativ der Natur zu sein, welcher freilich

nicht kategorisch ist, daher das „sonst“. Nun beschreibt Nietzsche die Natur als „ein Wesen verschwenderisch ohne Maß, gleichgültig ohne Maß, ohne Absichten und Rücksichten, ohne Erbarmen und Gerechtigkeit, fruchtbar und öde und ungewiß zugleich, die Indifferenz selbst als Macht“. Wie sollte aus einem solchen Wesen — der Indifferenz — irgend etwas folgen? „Leben ist gerade ein Anders-sein-wollen als es diese Natur ist“, — woher stammt dieser Wille? und sonach auch das Leben nicht aus der Natur? — „Different-sein-wollen.“ Leben — Differenz — kann nicht aus der Natur — Indifferenz — folgen. Und wie kommt diese Indifferenz — Natur — dazu, sich an den Menschen mit einem Befehl — im Imperativ — zu wenden, ihm „Gehorchen“ zu befehlen? „Jede Moral ist ein Stück Tyrannei gegen die Natur“, aber man soll jener lange gehorchen“, nach dem moralischen Imperativ der Natur, also gerade dem Gegenteil dessen, was sie selbst — die Natur — ist, und dennoch befiehlt! Und dieser moralische Imperativ ist von der Natur „o h n e Absicht“ noch m i t d e r Absicht gegeben, daß „Etwas“, — und zwar sehr viel dabei herauskomme, und von der „gleichgültigen“ Natur ohne Gerechtigkeit nach mit der Alternative: „sonst verlierst du die letzte Achtung vor dir selbst.“

Daß „gehorcht werde“ soll zwar das „Wesentliche“ sein, ist aber doch nicht die Ursache, daß etwas herauskommt. Die Ursache ist nach Nietzsche selbst ein Zwang, der auf lange das Gehorchen erzwingt. „Das Wesentliche und Unschätzbare an jeder Moral ist, daß sie ein langer Zwang ist.“ „Die lange Unfreiheit des Geistes, die Zucht, welche sich der Denker auferlegt, innerhalb einer kirchlichen Richtschnur, unter aristotelischen Voraussetzungen zu denken, der lange geistige Wille, alles nach einem christlichen Schema auszulegen,

— all dies Gewaltsame, Willkürliche, Harte, Schauerliche, Widervernünftige hat sich als das Mittel herausgestellt, durch welches dem europäischen Geiste seine Stärke angezüchtet wurde." Ebenso meint Nietzsche: „Der Kampf gegen den christlich-kirchlichen Druck von Jahrtausenden hat in Europa eine prachtvolle Spannung des Geistes geschaffen, — mit einem so gespannten Bogen kann man nunmehr nach den fernsten Zielen schießen."

Ist jetzt nach Nietzsches Meinung das „Gehorchen, der Zwang" oder das „Kämpfen gegen den Druck" das Wesentliche?

Ueber das, was dabei herausgekommen ist, hören wir aber bald auch das Gegenteil. „In der Gesamt-Abrechnung gehören die bisherigen, nämlich souveränen Religionen", welchen doch Jahrtausende gehorcht wurde und also etwas herauskommen mußte — „zu den Hauptursachen, welche den Typus „Mensch" auf einer niedrigeren Stufe festhielten." Wer „mit dem spöttischen und unbeteiligten Auge eines epikurischen Gottes, die ebenso grobe wie feine Komödie des Christentums zu überschauen vermöchte — scheint es nicht, daß sein Wille über Europa durch achtzehn Jahrhunderte geherrscht hat, aus dem Menschen eine sublime Mißgeburt zu machen? Die „geistlichen Menschen des Christentums haben mit ihrem „Gleich vor Gott" bisher über dem Schicksal Europas gewaltet, bis endlich eine verkleinerte, fast lächerliche Art, ein Herdentier herangezüchtet ist, der heutige Europäer."

Was ist nun dabei herausgekommen? Die prachtvolle Spannung und die Stärke des europäischen Geistes oder die sublime Mißgeburt: der heutige Europäer, das Herdentier? Oder sonst etwas Vornehmes? „Die Liebe als Passion muß schlechterdings vornehmer

Abkunft sein: bekanntlich gehört ihre Erfindung den provençalischen Ritterdichtern zu, jenen prachtvollen erfinderischen Menschen, denen Europa so vieles und beinahe sich selbst verdankt." Wir dürfen wohl sagen: was? und was versteht hier Nietzsche unter Europa? Ist ferner die Liebe von väterlicher oder mütterlicher Seite von vornehmer Abkunft, da sie verschiedene Eltern hat? Wir hörten nämlich, daß „erst unter dem Druck christlicher Werturteile der Geschlechtstrieb sich bis zur Liebe (amour-passion) sublimiert habe."

Der unbefangene Leser sieht in dem bisher Mitgeteilten, unausgeführte, teilweise unvereinbare Gedanken. Offenbar haben wir es mit verschiedenen Gedankenreihen, verschiedenen Ursprungs zu thun, welche sich vielfach kreuzen und unterbrechen. Nietzsche — d. h. das vorliegende Buch — weist deutlich drei verschiedene über- und durcheinander geschriebene Handschriften auf, es ist eine Art Palimpsest. So müssen wir ihn lesen und zunächst die älteste Schrift, so weit sie noch erkenntlich ist, herausziehen. Einiges von dieser haben wir bereits erkennen können.

Nietzsche kannte, oder fühlte doch, das Gewicht und die Bedeutung ästhetischer Urteile — Gesetze, wie er sagt, — aber auch des moralischen Urteils. Er meint, jene Gesetze spotten aller Formulierung durch Begriffe, gerade auf Grund ihrer Härte und Bestimmtheit, wogegen gehalten auch der festeste Begriff etwas Schwimmendes, Vieldeutiges habe. Es liegt hier eine wiederum sehr bemerkenswerte Verwechslung vor. Nietzsche fühlt die Härte, d. h. das Zwingende, Verbindende; dieses kann der Begriff nicht haben, da es nicht diesem, sondern dem Urteil zukommt. Er verwechselt die Bestimmtheit, d. h. das Bestimmende der Gesetze, mit der logischen begrifflichen Bestimmtheit. Das Harte und Bestimmte

läßt sich leicht in Begriffe fassen, aber nicht das Schwankende, Unbestimmte. Nietzsche spricht von tausendfältigen Gesetzen, — wer könnte so viele kennen, ihnen gehorchen? Der Ausdruck beweist schon, daß hier etwas begrifflich Unbestimmtes vorliegt, und so ist es auch. Es ist wohl an und für sich klar, daß Ästhetisches wie Moralisches in vielfältiger Verbindung und Beziehung mit andern Vorstellungen steht, welche jenes begleiten und von ihm hervorgerufen werden; aus diesen die einfachsten Verhältnisse, welche den Gegenstand ästhetischer und moralischer Urteile bilden, woraus unmittelbar das Sollen, das Gesetz folgt, rein hervorzuheben, das ist eben die Aufgabe des Aesthetikers, des praktischen Philosophen. Nietzsche vermochte das nicht, verstand nicht einmal die Aufgabe, welche hier gestellt ist. Er fühlte nur den Zwang. Daß durch diesen etwas herauskomme, hat er in der oben angeführten Stelle über die Entwicklung der Sprache gesagt, richtig in Beziehung auf diese, wenn das Gewissen im Ohr vorhanden, welches den Zwang versteht, eigentlich ihn darstellt. Aber nur einem Zwang sich unterwerfen, danach denken und handeln müssen, das kann doch dem Menschen die Achtung vor sich selbst weder geben noch erhalten, deren er bedarf, auch Nietzsche bedarf.

Aus der Lektüre besitzt Nietzsche philosophische Reminiscenzen aller Art; er ergreift vielfach eine solche, wir haben es schon oben Seite 18 bemerkt, die er eben verhöhnt und verspottet hatte und verwendet sie willkürlich, wie es ihm gerade paßt. Er meint höhnisch: „Kant gebe mit seiner Moral zu verstehen: was an mir achtbar ist, das ist, daß ich gehorchen kann," und Nietzsche glaubt nun selbst nur im Gehorchen das zu finden, was er bedarf: die Achtung vor sich selbst nicht zu verlieren. So ist das Gehorchen das Wesentliche und er hat den moralischen Imperativ der Natur gefunden.

Nietzsche hatte sich, in der ältesten Schrift, noch nicht frei! gemacht, er stand noch unter dem richtigen Gefühle von der Evidenz des ästhetischen und moralischen Urteils. Aber es stand ihm nicht fest: begründet und in klare Begriffe gefaßt. Ein Zwiespalt zwischen seinem Granit von geistigem Fatum „da unten“, dessen Dunkel er nicht aufhellen konnte und beliebigen Phantasiegebilden konnte ausbrechen — Nietzschen zum Verhängnis und zum Verderben.

Wir finden hier im Denken Nietzsches ein ursächliches Moment, welches leicht Symptome hervorrufen konnte.

„Wer nicht im Verkehr mit Menschen gelegentlich in allen Farben der Not, grün und grau vor Ekel, Ueberdruß, Mitgefühl, Verdüsterung, Vereinsamung schillert, der ist gewiß kein Mensch höheren Geschmacks.“ Gelegentlich, — nun ja, — ist etwas Ähnliches wohl jedem schon einmal vorgekommenen, nicht am wenigsten bei der Lektüre gewisser philosophischer Schriftsteller; aber dieses Gefühl ins Maßlose steigern und pflegen, das verrät eine hochgradige nervöse Reizbarkeit und Gereiztheit, die wir bei Nietzsche berücksichtigen müssen, — sie kann leicht ins Pathologische übergehen. Das ganze Buch ist voll von Ausfällen und Ausdrücken tiefster Verachtung vor dem Pöbel, der Plebejer, der Tölpel und Heuchler in Philosophie und Wissenschaft; vor den kleinen gemeinen Leuten, dem Gesindel, — er, Nietzsche, dokumentiert sich damit als ein Mensch „höheren Geschmacks.“

Wir müssen hier abbrechen, einer ganz anderen Untersuchung halber. Hochgradige Nervosität ist um so hartnäckiger und bedenklicher, je mehr in körperlichen Zuständen eine fortwährend wirkende Ursache liegt, welche jene unterhält, und beide wechselwirkend sich steigern, schließlich sogar in Erregung der Sinnesorgane

bis zu anormaler Funktionierung. In solchem Zustande liegt eine große Gefahr für die geistige Gesundheit. Wir müssen deshalb auch auf die körperlichen Zustände, die Konstitution Nietzsches, als zu dessen Beurteilung von großer Wichtigkeit, berücksichtigen. Zwar liefert uns Nietzsche — ich brauche nicht zu wiederholen, daß dieser nur Verfasser von Jenseits von Gut und Böse ist und wir sonst ganz und gar nichts von ihm wissen, — nur wenig Material, aber doch Andeutungen und auch diese sind von Wert, wenn wir sie richtig interpretieren.

Nietzsche spricht in Nr. 285 „Mit dem Gesindel an einem Tisch“ und an anderen Orten bildlich, das verstehen wir. Aber das Bild ist sinnlichen Eindrücken entnommen, Wahrnehmungen, Thatsachen, Erfahrungen aus seinem Leben, an seinem eigenen Befinden, die gerade für ihn von Bedeutung waren. Doch was hat Essen und Trinken, Appetit und Verdauung, mit der Stimmung des Menschen vielleicht, aber was mit den höheren geistigen Funktionen, dem Denken, dem Philosophieren zu thun? Gar nichts, in der That, wenn alles normal vor sich geht und funktioniert. Aber Störungen in dieser Beziehung sind bekanntlich von großem Einfluß, zunächst auf das Nervensystem; verschieden je nach der Konstitution, aber diese selbst läßt sich daran erkennen. Wir erinnern auch an Beispiele. Der geniale östreichische Minister Kaunitz litt an Hartleibigkeit, wichtige Aktenstücke studierte er an einem gewissen Orte, denn bei eintretender körperlicher Erleichterung stellten sich auch die hellsten Gedanken ein. Ueber den Einfluß der Nahrung auf den Menschen schrieb Ludwig Feuerbach die geistreiche Abhandlung: „Der Mensch ist — was er ißt“, und Karl Vogt die witzige Satyre in der Einleitung zu seinen „Tierstaaten.“

Jedenfalls litt Nietzsche an schlechter Verdauung und dem entsprechend unregelmäßigen Appetit, denn

ein gesunder Mensch mit gesundem Appetit ißt mit jeder Tischgesellschaft, wenn er keine bessere hat und das Essen genießbar ist. Wir sehen das bei Schopenhauer. Auf das Verhältnis von Nietzsche zu seinem, wenn auch schnöde von ihm behandelten, Lehrer und Meister Schopenhauer müssen wir ja noch des ausführlichen zurückkommen, deshalb können wir die Vergleichung ihrer körperlichen Konstitution hier nicht unterdrücken, sie erscheint uns von großer Bedeutung und Einfluß auf ihre Lehren. Wir älteren erinnern uns ja noch des originellen paradoxen Frankfurter Einsiedlers. Unter der jüngeren Generation war damals doch noch eine gewisse philosophische Schulung verbreitet, die heutzutage selten geworden, so daß wir in ihm nicht den „großen Philosophen" erblickten, auch kannten wir noch die vernichtende Kritik, die Herbart 1819 an ihm geübt hatte, infolge derer Schopenhauer zwanzig Jahre schweigend im Schmollwinkel stand und niemals ein Wort der Erwiderung wagte. Nur die dem Kundigen als wesentlich erscheinenden Abänderungen in der 2. Auflage der Welt als Wille und Vorstellung beweisen, daß Schopenhauer jene Kritik gelesen und beachtet hat. Aber wir hatten unsere Freude an der gesunden Bethätigung seiner materiellen Ich-Erscheinung, die in so grellem als komischem Widerspruch zu der Heiligung durch seinen weltverneinenden Willen stand. Viele verbürgte Anekdoten liefen damals um, von denen einige sehr charakteristische, aber allzu drastische, nicht wiederzugeben sind. Bekannt ist, daß Schopenhauer längere Zeit einen Dukaten bei Beginn des Essens auf den Tisch legte und nach Beendigung wieder einsteckte. Befragt deshalb, sagte er: es sei dieser für die Armen bestimmt, wenn seine Tischgenossen, Offiziere der Garnison, einmal über anderes sprächen als Balletdamen, Hunde und Pferde. Jedenfalls hatte er an der

Tischgesellschaft keine Freude, aber das hinderte ihn nicht an der Tafel des Russischen Hofs zu speisen, dessen Kost gut und reichlich war, und beides wußte er sehr zu würdigen. Wie anders der nervöse Nietzsche, bei Einsicht und Enttäuschung über seine Tischnachbarschaft bekommt er eine „gefährliche Dyspepsie“, also Verdauungsstörung, Nachtisch-Ekel, kann vor Ekel zu Grunde gehen. Ein Mensch vollends, der bei solcher Gelegenheit „plötzlich rasend wird, Teller zerschlägt, den Tisch umwirft, schreit, tobt, alle Welt beleidigt“, nun der, — wenn er nicht betrunken ist, gehört jedenfalls zu den sehr bedenklich Nervösen. Der Arzt, als Mensch, wird diesen sorgfältig aus dem Wege gehen; gezwungen sie zu behandeln, zu allen Teufeln wünschen oder sie zu den Specialisten oder Psychiatrikern schicken.

Es ist vielleicht eine überflüssige Bemerkung, daß die rasche und bestimmte Auffassung von Sinneseindrücken nicht von der Beschaffenheit und Schärfe — innerhalb normaler Grenzen — der Sinnesorgane abhängt, sondern von der inneren Apperception, der inneren Aufmerksamkeit, dem schnellen und scharfen Urteil. Sinnesempfindungen werden von einem geistig trägen und stumpfen Menschen in vielen Fällen gar nicht oder nur langsam aufgefaßt; allerdings kommt das auch bei einem geistig hochentwickelten Menschen vor, der in Gedanken vertieft ist: er geht auf der Straße, hört und sieht, und hört und sieht doch nichts. Aber es ist ein bemerkbarer Unterschied zwischen den Beziehungen der verschiedenen Sinnesorgane zu den geistigen Zuständen. Das Gesehene wird im allgemeinen schneller und bestimmter aufgefaßt als das Gehörte. Nietzsche ist mit dem Gesichtssinn nicht zufrieden (Seite 10 erwähnt), eigentlich hätte er ihn einen „unvornehmen Sinn“ nennen sollen, da in der Regel die Menschen am schärfsten sehen, welche sich weniger mit geistiger Arbeit



beschäftigen. Deshalb ist auch das Tragen von Brillen und Monocles beliebt, da es interessanten, gelehrten und geistreichen Anstrich gibt. Die Schärfe des Gehörs, bei vorher erregter Aufmerksamkeit, ist nicht so verschieden bei den Menschen als die rasche Auffassung. Es ist auffallend wie lang es dauert, bis ein geistig weniger entwickelter und regsamer Mensch einen Gehöreindruck erfaßt, ein nicht zu starkes und auffallendes Geräusch oder Rufen hinter ihm hört, d. h. seine Aufmerksamkeit darauf richtet. Je geistiger ein Mensch, desto besser, schneller und richtiger hört er. Vielleicht gründet sich auf diese Beobachtung die lateinische Redensart mate audit, zu deutsch alsdann: es ist nichts los mit ihm. Mir scheint es eine Erklärung, weshalb viele Philosophen so viel vom Sehen und so wenig vom Hören reden. Sie hören offenbar nicht gut, wissen nichts damit anzufangen, es paßt nicht zu ihren Meinungen. Jedenfalls ist das Ohr weit mehr Gradmesser für den geistigen Zustand als das Auge, abgesehen selbstverständlich von materiellen Veränderungen im Alter, Erkrankungen und daher rührender Taubheit, wie bei Beethoven.

Noch verschiedener funktioniert die Nase und werden Gerüche appercipiert. Wir wissen, welch' entsetzliche Gerüche Wilde, Menschen, die im Elend und Schmutz leben, aber auch parfümierte Salonmenschen auszuhalten im stande sind, sie nicht bemerken. Gerüche sind Sinnesempfindungen, die philosophisch zu gar nichts (?) taugen; das Material, das sie liefern, die Materie derselben, nimmt gar keine Form weder a priori noch a posteriori an. Sie scheinen rein auf den Geist zu wirken, erwecken nur das Gefühl des Angenehmen und Unangenehmen. Gleichgültige Gerüche gibt es sozusagen gar nicht, sie werden nicht appercipiert, kommen nicht zum Bewußtsein, wenn die Aufmerksamkeit nicht absichtlich aus irgend welchem Grunde darauf gerichtet wird.

Nietzsche, der als „strengerer Kopf ohne das Erdenrest- und Klümpchen Atom auskommen“ konnte, hätte bei näherer Betrachtung des Geruchsinnes die besten Beispiele finden können, da das „Klümpchen Materie“, dieser Erdenrest, hier keine Rolle mehr zu spielen scheint. Die unendliche Feinheit und Verdünnung, in der wir noch „sogenannte Stoffe“ riechen, spottet der chemischen Wage, — Nietzschen ohnedies ein Gräuel. Insektenmännchen wittern das Weibchen Kilometer weit, sie müssen es riechen. Da ist es natürlich, daß jemand auf den sublimen Gedanken kam, die Seele, wenn sie überhaupt wahrnehmbar und nachweislich sei, könne nur gerochen werden. Daß der Geruchssinn als Organ für Immaterielles gehalten wird, beweist die Redensart: „eine feine Nase“ haben, die sich auf den geistigen Spürsinn bezieht, während: „er hört das Gras wachsen“ eher eine gröbere und daher ironische Bedeutung hat. Der Geruch ist deshalb ein entschieden „vornehmer“ Sinn; eine feine Nase, in jeder Beziehung, kann nur der „höhere Mensch“ haben, — man findet sie in der That nur bei geistig entwickelten, gebildeten Menschen. Aber sie hat auch ihr Bedenkliches, wie nach Nietzsche alles „Höhere“, „Vornehme“, das so leicht „entartet“, zu „Grunde geht“.

Der Geruchsinn muß ferner mit dem „Grundtriebe“ des Menschen, der „Grausamkeit“, auf welcher „fast alles, was wir höhere Kultur nennen, beruht“ (wovon noch später zu reden), zusammenhängen, auf irgend eine Weise. „Was die schmerzliche Wollust der Tragödie ausmacht ..... was angenehm wirkt, bekommt seine Süßigkeit allein von der eingemischten Ingredienz der Grausamkeit.“ Sind Gegensätze „wesensgleich“, empfinden wir die Grausamkeit, wenn unsere Nase durch widerliche Gerüche gemartert wird, so wird auch in dem Genusse von Wohlgerüchen die Grausamkeit mitspielen: Wollust und Grausamkeit verbinden sich ja. Und wir wissen,

welche Rolle der Geruch in dem Geschlechtsleben der Tiere spielt, hauptsächlich der männlichen, weshalb auch der Geruchsinn beim Manne stärker entwickelt sein soll als beim Weibe.

Mahomed bezeichnete als die höchsten Genüsse: Gebet, Weiber und Wohlgerüche. Den Kopf von den schönen duftenden Haaren seiner Lieblingsfrau Aida umhüllt, fand und genoß er am besten die Ekstase im Gebet. Der Herrscher von Siam sieht die für sein Harem bestimmten Mädchen nicht, er wählt sie aus nach dem Geruch der ihm vorgelegten Hemden.

Jedenfalls wirken keine Sinneseindrücke verstimmender auf die Nerven, als Geruchsempfindungen, wir sehen das an Kranken und Nervösen. Auch ein gesunder Mann kann höchst verstimmt werden durch solche, namentlich wenn er in der Nähe stark parfümierter Damen aushalten muß, aber er fällt deshalb nicht in Ohnmacht.

Gemäß dem großen Unterschiede in der Beschaffenheit der Materie und Form — soweit letztere vorhanden — der Sinnesempfindungen, spielen auch der Gesichts-, Gehör- und Geruchssinn eine sehr verschiedene Rolle bei nervösen und geistigen Störungen. Subjektive Gesichtsempfindungen, welche für wirklich Geschehenes gehalten werden, kommen früher bei schwerer körperlicher Erkrankung vor, bei geistiger Erkrankung erst in späteren Stadien, sehr selten im Beginne. Der Mensch vermag bei dem Sehen am längsten Schein oder Realität zu unterscheiden. Nietzsche hatte eine bedeutsame Anlage zu jenen. Wir haben das oben gesehen bei Erwähnung der „Donquijoterie der Sinne“, ohne damals an die schwere Bedeutung zu denken. Er erkannte ja, daß, was er zu sehen glaubte, nur das Gebilde seiner Phantasie sei, daß er als Künstler sähe, sagt aber, man „erdichte den größten Teil des Erlebnisses selbst“, man „schaue einem Vorgange als Erfinder“ zu, man sei „von Grund

aus, von Alters her ans Lügen gewöhnt". Das ist schon mehr als nur bildlich gesprochen, das ist schon Mißtrauen, ob, was man zu sehen glaube, auch wirklich sei, nicht philosophisch, sondern sinnlich genommen; es ist noch das Bewußtsein, daß vieles Zuthat der gestaltenden Phantasie sei. Aber letztere spielt und wirkt so mächtig bei Nietzsche, er läßt ihr so ohne Besonnenheit die Zügel schießen, daß er alles sinnlich gestaltet ausdrücken muß, wir werden das beim „vornehmen Ego" sehen, bei den später auftretenden „Masken". Ein Schritt weiter und die Gebilde der Phantasie werden für Wirklichkeit gehalten, sie werden Hallucinationen.

Der Gehörsinn gibt am meisten Veranlassung zu dem, was man Sinnestäuschung nennt, bei dem gesunden Menschen. Wir hören ein Geräusch und täuschen uns über den Ort seiner Entstehung, die Ursache desselben. Wir hören das gurgelnde Rauschen eines kleinen Bächleins im Walde und glauben Stimmen, fernes Reden oder Singen zu vernehmen. Subjektive Gehörsempfindungen sind sehr häufig schon bei geringfügigen körperlichen Störungen, wie Sausen, Klingen. Ungebildete Leute klagen dem Arzte, daß sie an Klingen und Läuten in den Ohren leiden: es sei so stark, daß er es gewiß selbst hören müsse. Geformte subjektive Empfindungen, das Hören bestimmter Worte, sind Zeichen vorgeschrittener geistiger Erkrankung, namentlich bei Gebildeten, bei Ungebildeten kommen sie früher und öfters vor, entsprechend was wir über das Ohr als Gradmesser des geistigen Zustandes gesagt haben.

Nietzsche hatte ein „Gewissen im Ohr", dieses war also das Sinnesorgan, dessen Empfindungen er objektiv beurteilte, soweit er es überhaupt im stande war; das Ohr spielte ihm keine „Donquijoterie". Sein Gehör war das eines normalen, geistig gebildeten Menschen, wir finden auch darum kein Bild, keinen Vergleich, der auf

das Gehör Bezug hätte. Eben deshalb sind die anderen, welche das Sehen und Riechen betreffen, um so bedeutsamer.

Subjektive Sinnesempfindungen — ausgeschlossen solche bei körperlichen Erkrankungen — in der Form und Gestaltung, wie uns sinnlich wahrnehmbare Gegenstände und Vorgänge — beim Sehen und Hören — erscheinen, sind das Produkt selbständiger Nerventhätigkeit oder Nervenspiel, was nur bei völliger geistiger Erkrankung möglich ist, sofern die Unwirklichkeit nicht mehr erkannt werden kann. Bei Geruchsempfindungen läßt sich die Realität, d. h. die Abhängigkeit eines empfundenen Geruches von einem bestimmten, ihn hervorrufenden Gegenstand sehr häufig nicht nachweisen, feine Nasen riechen etwas, was stumpferen gänzlich unwahrnehmbar ist. Verwechslungen kommen vor, die oft schwer oder gar nicht festgestellt werden können. Deshalb kann eine subjektive Geruchsempfindung bereits für eine wirklich empfundene gehalten werden von einem Menschen, der die Unwirklichkeit anderer Sinnesempfindungen, des Gesichts und Gehörs, noch sehr wohl zu erkennen vermag. Und dieses erklärt uns, warum als Vorboten und am frühesten auftretende Zeichen geistiger Erkrankung gerade subjektive Geruchsempfindungen zu betrachten sind, wenn sie als solche erkannt werden.

Nietzsche hatte eine empfindliche Nase, wir entnehmen es aus verschiedenen Stellen. Mehrere, wohl aus der ersten Handschrift, gehen nicht über das hinaus, was auch andere Menschen mit feinen Nasen empfinden und sagen. Wer auf der Chiaja Neapels die „Kloaken der Pöbelquartiere“ riecht, hat eine sehr vornehme Nase, denn ein Spaziergang daselbst dürfte zu ganz anderer Betrachtung Veranlassung geben als zu dem Hervorsuchen einer Geruchsempfindung, wahrscheinlicher spielt diese Nase schon eine mehr als normale Rolle. Bei

Nietzsche gehören alle Menschen, die nicht „seines Gleichen“ sind: Gelehrte, Philosophen, Naturforscher zu den Tölpeln, zum Pöbel, wir haben das schon gehört, aber charakteristisch ist, daß er diese Abneigung mit dem Geruch verbindet. „Allerwelts-Bücher sind immer übelriechende Bücher, der Kleine-Leute-Geruch klebt daran.“ Wir werden nicht fehl gehen, wenn wir bei Nietzsche Ideen-Associationen annehmen zwischen Vorstellungen und Empfindungen, vorgestellten und wirklichen Geruchs-Empfindungen, die zu subjektiven Geruchsempfindungen prädisponieren, vielleicht diese schon enthalten.

Wir mußten Nietzsche auf seine körperlichen Zustände hin betrachten; wir haben Anhaltspunkte dafür gefunden, daß jene eine nervöse Reizbarkeit unterhalten und noch steigern konnten; daß seine Sinnesorgane Neigung zeigten zu selbständiger Thätigkeit, zu unabhängigem Nervenspiel. Dieses dürfte entsprechen und zusammenhängen mit der Art, wie Nietzsche seinen Gedanken und seiner Phantasie freies Walten und Schalten gestattete, ohne sie in dem Zügel besonnener logischer Aufsicht zu halten. Wenn Nietzsche sagt: „ein Gedanke kommt, wenn *er* will, nicht wenn *ich* will,“ so drückt sich darin schon das Gefühl aus, welches er seiner eigenen, frei und unabhängig mit ihm spielenden Phantasie gegenüber empfand, die er nicht mehr bändigen konnte, die schon Macht über ihn gewonnen hatte. Wie stimmt mit diesem Ausspruch das oben Erwähnte, Seite 14, daß der Künstler wisse, wie er gerade in den Augenblicken der Inspiration streng und fein Gesetzen gehorche? Läßt der Künstler die Gedanken kommen, wie *sie* wollen und nicht vielmehr wie und wann *er* will, und gerade wie er, den Gesetzen gehorchend, muß und will? Und ist es nicht das Gewissen in *seinem* Ohr, dem er gehorcht? Oder sind es die Gedanken, die den Gesetzen gehorchen und gehorsam kommen?



Wir sehen hier wieder unvereinbare Gedanken, welche uns gerade nötigten, verschiedene Handschriften — Stadien — bei Nietzsche anzunehmen, und ersterer der beiden Aussprüche gehört jedenfalls einer späteren Handschrift an. Wir finden auch hier einen Zwiespalt, der als ursächliches Moment schwere Folgen haben konnte.

Wir greifen den Faden von Seite 35 wieder auf: Nietzsche wollte ein Mensch „höheren Geschmacks" sein, aber letzterer wird nur durch einen einzigen Gegensatz bestimmt: Vornehm und Gemein, wonach in letzter Linie alles beurteilt wird. Ich sage nur: durch einen Gegensatz, denn was entgegengesetzt wird, was vornehm, was gemein sei, vermag Nietzsche nicht deutlich zu sagen, es ist nach seiner eigenen Meinung sogar unmöglich. „Worte sind Tonzeichen für Begriffe; Begriffe sind mehr oder weniger bestimmte Bildzeichen für oft wiederkehrende und zusammenkommende Empfindungen, für Empfindungsgruppen. Um sich einander zu verstehen, genügt es nicht, daß man dieselben Worte gebraucht: man muß dieselben Worte auch für die selbe Gattung innerer Erlebnisse gebrauchen."

Nietzsche gebraucht die Worte vielfach in anderem Sinne als wir, spricht seine eigene Sprache, — das fühlt jeder Leser nach den ersten Seiten. So kommt es, daß wir, wie andere, so auch die eben mitgeteilte Stelle genau ansehen müssen, um zu enträtseln, was Nietzsche eigentlich sagen wollte, damit beabsichtigte. Es ist zunächst die Unbestimmtheit des Ausdrucks, der gebrauchten Worte, welche uns auffällt — die Bedeutung derselben ist meist zu weit, aber auch zu eng genommen.

Wir sehen bei obiger Stelle sofort, daß Nietzsche nicht von Begriffen in unserem Sinne, von logisch und philosophisch bestimmten Begriffen spricht, von denen doch hier allein die Rede sein sollte. Verstehen wir unter Empfindungen, in philosophischer bestimmter

Sprache, Sinnesempfindungen, oder selbst in uneigentlichem, höchst unbestimmtem Sinne innere Empfindungen, Gefühle: welche Empfindungen, oder deren Zusammenfassung — Empfindungsgruppen — finden sich in den rein abstrakten Begriffen, wie Sein, Werden, Kausalität, oder gar in den — doch sehr bestimmten — mathematischen Begriffen, wie Koefficient, Quotient, Differentialquotient?

Und nun soll man, zum gegenseitigen Verstehen, dieselben Worte für dieselbe Gattung innerer Erlebnisse gebrauchen! Selbstverständlicheres gibt es doch nichts, denn welcher Mensch würde Worte, die Freude oder Lust bedeuten, für die andere Gattung, betrübende, schmerzliche, innere Erlebnisse gebrauchen. So kann es also nicht gemeint sein.

Wenn bei irgend jemandem die Frage berechtigt ist: wie kommt er dazu, solches zu sagen, wo will er hinaus? so ist das bei Nietzsche, der so höhnisch dieses anderen unterschiebt, der Fall.

Nietzsche will von Begriffen reden, so scheint es. Aber um was handelt es sich? Nicht im entferntesten um Begriffe, sondern um die Bedeutung von Worten, bei denen das durch sie Ausgedrückte, eben seines Schwankenden, Unbestimmten halber „jeder Formulierung durch scharfe Begriffe spottet“, aber durchaus nicht ihrer Härte und Bestimmtheit halber, wie Nietzsche a. a. O. meinte (Seite 33). „Nichts derart, wie Freundschaft oder Liebschaft hat Dauer, sobald man dahinter kommt, daß einer von beiden bei gleichen Worten anders fühlt, meint, wittert, wünscht, fürchtet, als der andere.“

Da sehen wir es: Nietzsche redet von Gefühlen, — im weitesten nicht philosophischen Sinne —, die in der That schwer zu bestimmen sind, auf ganz verschiedenen Voraussetzungen, Anschauungen und Auffassungen be-

ruhen können. Eigentlich aber will er uns sagen, „was zuletzt die Gemeinheit sei", Nr. 271. Für Nietzsche ist gemein, in moralischer Beziehung, dasselbe wie gemein = gemeinsam. Die „ähnlicheren, die gewöhnlichen Menschen" haben meist nur „durchschnittliche und gemeine Erlebnisse", — also gemeinsame sind gemeine, — sie besitzen leichtere Mitteilbarkeit und sind „immer im Vorteile, die Ausgesuchteren, Feineren, Seltsameren, schwerer Verständlichen bleiben leicht allein, unterliegen bei ihrer Vereinzelung den Unfällen und pflanzen sich selten fort!"

Wir lernen hier Verschiedenes. Zunächst, was uns anfangs unklar war, bedeutet „Gattung" vielmehr die Gattung oder Art der Menschen, welche die „inneren Erlebnisse" erlebten, als die Gattung dieser selbst. Die „gewöhnlichen" Menschen können nur schwer oder gar nicht solche innere Erlebnisse haben wie die „Ausgesuchteren", diese bleiben deshalb für jene schwer oder gar nicht verständlich, wahrscheinlich auch unter einander selbst; zu erkennen sind sie meist an ihrer Kinderlosigkeit, was für uns höchst interessant zu erfahren ist; unfruchtbar sind sie also in jedem Falle.

Wir verstehen ferner, weshalb Nietzsche uns begrifflich nicht mitteilen, uns erklären kann, was „vornehm", was „gemein", was „höheren Geschmacks" sei. Er wird das vielleicht auf anderem Wege versuchen und könnte das ebenfalls bedeutsame Folgen haben.

Wir hören auch, daß Nietzsche einer der „Ausgesuchteren, Feineren" sei; wir würden es gewiß nicht erkennen aus dem was er sagt, aber er sagt es uns — er wird es uns wohl noch öfters sagen; für jetzt ist es ein Anfang, kann aber ein bedenkliches Symptom werden.

Nietzsche gebraucht mit besonderer Vorliebe an vielen Stellen das Wort: Affekt. Was wir darunter ver-

stehen sollen, sagt er nicht, aber er nennt Verschiedenes Affekte, z. B. Liebe, Haß, Neid, Furcht, Habsucht, Herrschsucht; auch spricht er von „passiven Affekten der Faulheit", — welche das seien, sagt er nicht, wir können es also nicht wissen. Aber auch der Wille ist „nicht nur ein Komplex von Fühlen und Denken, sondern vor allem noch ein *Affekt*: und zwar jener *Effekt* des Kommandos". (Letzteres werden wir später noch betrachten.) Schließlich ist die *Welt* ein *Affekt*, zum Teil wenigstens, da Nr. 34 „das Gehirn- (und Affekt-) Phänomen Welt" überschrieben ist, und nicht nur als Phänomen, sondern in Realität — wir werden es gleich hören.

Die Affekte Nietzsches haben eine Proteusnatur, denn sie stehen sehr nahe den *Trieben*. Herrschsucht ist ein Affekt, aber auch ein Trieb. Deshalb leben sie gesellig, wenn auch in fortwährendem Streit und Zank, sie bilden zusammen die Seele, als „Gesellschaftsbau der Triebe und Affekte". Damit hat Nietzsche nun auch die Realität der immateriellen Bestandteile der Seele gerettet, denn „wir können zu keiner anderen Realität hinab oder hinauf, als gerade zur Realität unserer Triebe". Und aus diesen läßt sich auch die „mechanistische" oder materielle Welt verstehen, als eine „primitive Form der Welt der Affekte, von gleichem Realitäts-Range, welchen *unser Affekt* selbst hat". Man beachte wohl: *unser Affekt*, im Singularis!

Wir wundern uns jetzt nicht mehr, daß „die Moralen nur eine Zeichensprache der Affekte" sind. Auch nicht, „daß uns nichts anderes als *real gegeben* ist, als unsere Welt der *Begierden und Leidenschaften*". Daß in der Volkssprache ein „Wein als *real gegeben* und ausgeschenkt" wird, kann man oft hören, in der Philosophie ist dieser Ausdruck neu, jedenfalls *bedenklich*.

Was soll das alles heißen? Wir müssen dem Gedanken-Gange oder Sprunge Nietzsches nachgehen. Es liegt klar vor Augen, daß Nietzsche weit entfernt ist, das Wort Affekt in dem in der Philosophie, speciell Psychologie gebräuchlichen Sinne zu nehmen. Nietzsche hat sich zwar, wir haben es schon Seite 4 angeführt, von der Gläubigkeit an die Grammatik frei gemacht, blickt ironisch auf Subjekt und Objekt, und alles logische Urteilen und Schließen beruht auf dem Subjekts-Aberglauben. Ganz frei ist Nietzsche aber dennoch nicht geworden als Philologe, er hält sich an die Etymologie — allerdings führt diese ihn nun weit. Wir müssen etwas näher darauf eingehen.

Affectus konnte ursprünglich nur passive Bedeutung haben; von der Grundbedeutung des Zeitwortes afficere: hinzuthun, sich an etwas machen, speciell an das Gemüt, bedeutet affectus das dadurch Hervorgebrachte oder Bewirkte. Deshalb in körperlicher Beziehung affectus-(corporis) Krankheit, in Beziehung auf das Gemüt affectus-(animi) Gemütsbewegung. Als letztere natürlich die bemerkbareren, also heftigen Gemütsbewegungen. So bedeutet nun affectus im Pluralis die bösen Affekte, Begierden. Aber auch Liebe, wie affection = krankhafter Zustand, Leiden und Zuneigung, Liebe und schließlich Neigung, Wille. So wird, bei den lateinischen Schriftstellern, aus der passiven Bedeutung: Zustand, Beschaffenheit eine aktive: Neigung, Wille. Und Nietzsche nimmt alle diese Bedeutungen auf, geht aber noch weiter. Die allmählich veränderte Bedeutung des Wortes Affekt, als Bewirktes und Wirkendes, wird bei Nietzsche ein ununterschiedenes Gewirr. Der Wille ist ein Affekt, aber dieser Affekt zugleich ein Effekt — des kommandierenden Gedankens. Affekt und Trieb stehen sich sehr nahe, sie werden als gleichbedeutend genommen: Affekte und Triebe bilden die Seele — aber auch die Welt.

Insofern wir zu keiner anderen Realität gelangen können, als zur Realität unserer Triebe, uns nichts real gegeben ist, als unsere Begierden und Leidenschaften, — die doch auch Affekte sind, — müssen wir die Triebe, Affekte, Begierden und Leidenschaften für reale Wesen halten: wir sehen hier eine Dämonologie auftauchen, die dem Urheber verhängnisvoll werden muß. Konsequent kann die Welt, — der Affekte, — nur dieselbe Realität — denselben Realitäts-Rang — haben wie unser Affekt, der nur an Stelle aller anderen Affekte erscheint. Gibt es einen Realitäts-Rang, dann auch ein mehr oder weniger Reales, ein ist und was mehr oder weniger ist, ein Seiendes und ein Seienderes.

Wir stehen hier an der Grenze des vernünftigen Denkens, es erscheint uns schon als anormales. Offenbar kreuzen sich hier alle Handschriften, wir müssen abbrechen, da wir ja nur die erste herausziehen wollten.

So viel entnehmen wir, schon aus der ersten Handschrift: Nietzsche spielt mit Begriffen, ohne sie festzustellen, klar und deutlich. Was diese dadurch an Bestimmtheit verlieren, das gewinnen sie an Leichtigkeit des Gebrauches, alles Beliebige in sich zu begreifen und spielend über alles hinwegzuspringen: Die Philosophie ist ihm ja auch „etwas Leichtes, Göttliches, dem Tanze, dem Übermute Nächstverwandtes“.

Nietzsche kennt etwas, „um dessentwillen es sich lohnt, auf Erden zu leben.“ Für ihn ist dieses aber Verschiedenes und Unbestimmtes, denn er sagt: „zum Beispiel“. Als Beispiele nennt er: „Jugend, Kunst, Musik, Vernunft, Geistigkeit.“ Wenn er noch aufzählt: „Tanz, irgend etwas Verklärendes, Raffiniertes, Tolles, Göttliches“, so ist das wohl ein Zusatz späterer Handschrift.

Nietzsche, der Ästhetiker, konnte sich damit nicht begnügen, er mußte Ideale haben und er hatte eines.

Wir werden nicht erwarten, daß er versuche, uns dieses begrifflich darzustellen, unserem Denken begreiflich zu machen. Er mußte es sich selbst sinnlich anschaulich machen, er sah es in einem von ihm als typisch geschilderten Individuum. Selbstverständlich ist sein Geschmack maßgebend für die Gestaltung seines Ideals. Ebenso, daß die Urteile seines Geschmacks, seines ästhetischen Gewissens, Evidenz für ihn hatten. Können jene aber irgendwie auf Anerkennung, auf Allgemeingültigkeit Anspruch machen? Nein, auch nach Nietzsches eigener Absicht nicht.

Wir dürfen wohl einen Denker wie Kant auch heute noch einigermaßen berücksichtigen. Damit die moralischen und ästhetischen Urteile Evidenz und Allgemeingültigkeit besitzen, müssen sie interesselos und frei von subjektiver Erregung gefällt werden. Nach der Art, wie Nietzsche über die Interesselosigkeit des Forschers, des Denkers, des Gelehrten, des Künstlers höhnt, dürfen wir diese beiseite lassen. Daß seine subjektive Erregung bei allem mitspielt, zeigt fast jede Seite. Er bezeugt es selbst: „wer wäre nicht schon einmal alles Subjektiven und seiner verfluchten Ipsissimosität bis zum Sterben satt gewesen?“ Wir glauben das Nietzschen gern, er kam nie aus ihr heraus. „Man mag daher dem objektiven Geiste dankbar entgegenkommen, — aber mit Vorsicht“. „Wenn man den objektiven Menschen so lange mit dem Philosophen verwechselt hat, so hat man ihm viel zu hohe Ehre gegeben und das Wesentlichste an ihm übersehen, — er ist ein Werkzeug, ein Stück Sklave, wenn gewiß auch die sublimste Art des Sklaven, an sich aber nichts.“ Schließlich ist er „ein ausgeblasener, feiner, beweglicher Formentopf, der auf irgend einen Inhalt und Gehalt erst warten muß, um sich nach ihm zu gestalten.“ Nun, Nietzsche hatte allen Inhalt und Gehalt in sich, schöpfte nur daraus und gestaltete selbst, auch sein Ideal, —

es konnte auch nur sein eigenes werden, nur für ihn Bedeutung haben. „Dem Philosophen der Zukunft“ — ihm, Nietzschen — „muß es wider den Geschmack gehen, wenn ihre Wahrheit gar noch eine Wahrheit für jedermann sein soll. Das Wort Gemeingut widerspricht sich selbst; was gemein sein kann, hat immer nur wenig Wert.“ Daraus folgt, daß sein Ideal nur ein subjektiv gedachtes und vorgestelltes sein konnte.

Das Wahre, Schöne und Gute sind nach unserer bisherigen Sprache Ideale, welche wir zu erreichen suchen im Streben nach Erkenntnis, in der künstlerischen Darstellung, in unserem Denken und Handeln. Was für wahr, schön und gut gehalten wird, ist ein sehr Verschiedenes, auch verschieden nach der subjektiven Auffassung der Menschen, nach ihrem Bildungsgrade, nationalen und individuellen Eigentümlichkeiten. Aber wir nehmen an und müssen annehmen, daß etwas ist, was wahr ist, und daß dieses von allen Menschen, welche die erforderliche Ausbildung des Denkens, Fähigkeit und Freiheit des Urteils besitzen, als wahr anerkannt werden müsse. Dasselbe gilt von dem, was schön, was gut ist. Nietzsche verwirft, wie wir gesehen haben, die Allgemeingültigkeit logischer Urteile, philosophischer, ästhetischer und sittlicher Ideen; er steht nur unter dem Gegensatze von vornehm und gemein, von diesem ausgehend und beherrscht können nur subjektive Urteile gefällt werden. V o r n e h m drückt weder einen logisch scharf bestimmten Begriff, noch eine ästhetische oder sittliche Idee aus, es bezeichnet etwas Hervorragendes, sich Auszeichnendes, — französisch distinct, distingué. zeigt es noch deutlicher, — was ebenso auf zufälligen äußeren und gesellschaftlichen Verhältnissen, als auf wirklichem Werte beruhen kann. Auch bei Nietzsche bedeutet vornehm: von der Masse der Menschen verschieden; etwas Außergewöhnliches, vor allem seinem subjektiven Geschmacke

Entsprechendes. Selbstverständlich vermochte er nicht den Begriff „vornehm“ als mustergültige Idee zu entwickeln, da vornehm, auf das gemein sich beziehend, nur als das von diesem Unterschiedene existierend, auch nur in diesen Relationen befangen, mit relativen Merkmalen behaftet sich darstellen kann.

Nietzsche hatte sich — wie andere — an der Renaissance berauscht; aber weniger die Kunstschöpfungen bildeten den Gegenstand seiner Bewunderung, als die hervorragende vornehme und genießende Gesellschaft jener Zeit. In dieser fand er das „prachtvolle Individuum, erblickte in ihm die verwirklichte Erscheinung des „Vornehmen“; seine Phantasie schuf nach diesem Vorbilde das „vornehme Ego“ und dieses ist nun Nietzsches Ideal.

Man könnte versucht sein, nach unserer Sprache, zu sagen, für Nietzsche sei das vornehme Ego die vorgestellte Verwirklichung der Idee des Vornehmen. Es verhält sich aber doch anders. Wir müßten alsdann das vornehme Ego, als eine Schöpfung Nietzsches, bemessen können an jener Idee, wie wir jede Schöpfung an den ästhetischen und sittlichen Ideen bemessen, welche sich in einer solchen ausdrücken. Das können wir aber hier nicht, da Nietzsches Ideal uns erst zeigen soll, was vornehm ist, das Vornehme nur als vornehmes Individuum sich darstellt, erkenntlich ist.

Wertmesser ist also nicht mehr eine Idee, sondern ein Individuum, wenn auch nicht als einzelnes, sondern als Individuum einer besonderen Art Mensch gedachtes.

Das bedeutet jedenfalls eine folgenschwere Umkehrung unserer Anschauungen.

Es gibt nichts, was einen für Alle gültigen unbedingten Wert besäße; es fragt sich immer, was und für welches Individuum es Wert habe. Nur weil „die Sprache nicht über ihre Plumpheit hinauskam, redet

sie von Gegensätzen, wo es nur Grade und mancherlei Feinheit der Stufen gibt.“ Wert ist also ein gänzlich relativer Begriff. Aber besteht nach Nietzsche selbst kein Gegensatz zwischen vornehm und gemein?

Die „vornehme Art Mensch urteilt: was mir schädlich ist, das ist an sich schädlich; sie weiß sich als das, was überhaupt erst Ehre den Dingen verleiht, sie ist Werte schaffend.“ Man könnte glauben, daß es sich nun um die glatte (Un) Moral des Egoismus, um Utilitätsmoral handle. Aber Nietzsche zieht selbst gegen die letztere zu Felde. „Die Moral ist eben Selbstverherrlichung“, daher auch die Ehre. Auch ist die vornehme Art Mensch nicht immer mit Bewußtsein werteschaffend, da ja an einer Handlung gerade das Unabsichtliche das ist, was den Wert derselben bedingt.“ Es erfolgt das aus Instinkt, denn „alle vornehmen Menschen sind Menschen des Instinkts.“ Damit ist das Letzte beseitigt, was dem Menschen noch einen wirklichen Wert vor sich selbst verleihen könnte: das Vornehme, was einzig Wert hat und selbst Werte schafft, ist nicht das Ergebnis der eigenen Arbeit, des Denkens, der Gesinnung des Menschen, sondern der Art, dem Menschen überkommen durch Zufall (?), durch Züchtung, durch Geburt, — gerade keine neue Anschauung.

Wer zuerst Sätze liest wie: „Moral ist Zeichensprache der Affekte“, oder „hinter aller Logik stehen Wertschätzungen, deutlicher gesprochen, physiologische Forderungen zur Erhaltung einer bestimmten Art von Leben“, der wird sie mit Verwunderung noch einmal ansehen, ob er auch richtig gelesen habe und jedenfalls nichts verstehen. Jetzt ahnen wir, wo das hinaus will, wir fürchten beinahe richtig zu verstehen, was es heißen soll.

Wir stehen vor Fragen und Problemen, ganz neuen, wie Nietzsche uns versichert, an welche vor ihm noch niemand gedacht habe.



In der That müssen wir fragen, was bedeutet jetzt noch, für Nietzsche, Moral? was Wert?

Nietzsche wird noch viele Fragen selbst aufwerfen. Dazu hat jeder Denker das Recht, und zwar jede Frage aufzuwerfen. Eine richtig gestellte Frage enthält die erste Bedingung zu ihrer Lösung. Es kommt darauf an, wie Nietzsche fragen, wie er die Lösung suchen will, was er finden wird.

Wir sahen schon die Möglichkeit eines Zwiespaltes voraus. Nietzsche hatte ein ästhetisches „Gewissen“, ein „da unten“. Wird dieses imstande sein, den jetzt notwendigerweise ausbrechenden Konflikt auszugleichen?

Zum bessern Verständnis des Nachfolgenden müssen wir das Ergebnis dieses Abschnittes kurz zusammenfassen.

Wir wollen das Denken Nietzsches untersuchen, dessen Ausgangspunkt, Voraussetzung; Nietzsches Gedankengang und Methode.

Wir fanden bald gänzlich widersprechende, unvereinbare Gedanken. Wir sahen, daß diese ganz verschiedenen Gedankenreihen angehörten. Nietzsche konnte diese nicht gleichzeitig vor Augen gehabt, verfolgt haben.

Wir mußten annehmen, daß hier mehrere Handschriften aus verschiedenen Zeiten vorliegen würden.

Wir versuchten die erste und älteste herauszulesen. Sie wird, wie es nicht anders zu erwarten war, wo wir sie auch bestimmt erkennen können, doch bald undeutlich, abgebrochen, von späteren Handschriften gekreuzt, oft in ganz anderem Sinne wieder aufgenommen und fortgeführt.

Die erste Handschrift enthält die Anamnese des Falles: Nietzsche, die Vorgeschichte, und gerade diese hat für den Psychiatriker besonderes Interesse, er muß sie sorgfältig untersuchen.

Viel hat sie scheinbar nicht ergeben, sie ist begreif-

lich auch die kürzeste, aber immerhin ein wertvolles Material zur Beurteilung unseres Falles, zur Erklärung seiner Entstehung und Entwicklung.

Nietzsches Standpunkt war anfangs ein Sensualismus, aber ein schwankender. Er hatte es unterlassen, — wenigstens finden wir keine Andeutung davon, — sich irgend einen festen Ausgangs- und Anhaltspunkt zu sichern, die Sinnesempfindungen auf das zu untersuchen, was als Gegebenes keinem Zweifel unterworfen sein könnte.

Nietzsche konnte seine Begriffe nicht scharf und bestimmt fassen, — wir haben es mehrmals bemerkt. Die Fähigkeit, die Begriffe dem durch sie Vorgestellten oder Gedachten adäquat zu erhalten, — Herbart nennt diese Verstand, — besaß Nietzsche durchaus nicht, wir haben es bei seiner Methode gesehen, und sie bildet doch die erste Bedingung richtigen Philosophierens.

So kam es, daß er Schwankendes und Unsicheres der Sinnenwahrnehmung zuschrieb, anstatt seinem Urteil; aber auch wiederum seine Vorstellungen in sinnliche Formen und Anschauungen kleiden mußte, und nun behandelte er diese wie Produkte der sinnlichen Empfindungen, schrieb ihnen dieselbe Wirklichkeit zu: so wurden Vorstellungen und Begriffe zu Wesen, wir haben es bei den Affekten gesehen.

Wir haben ferner gesehen, was aufs Engste damit zusammenhängt, daß sein Ideal ein Phantasiegebilde, ein sinnlich vorgestelltes war, bei dessen Gestaltung ästhetische Ideen nicht mitwirkten. Doch kannte Nietzsche ursprünglich ästhetische Gesetze, — das „Gewissen im Ohr“, — er kannte und fühlte die Evidenz ästhetischer und sittlicher Urteile: — das „da unten“. Diesen Widerstreit mußte Nietzsche empfinden, ebenso wie den der Gesetze mit dem ungezügelten Spiele seiner Phantasie; — der „Gedanke kommt, wenn er will“: — konnte

er ihn nicht überwinden, so wurde er zu verzweifelten und verhängnisvollen Versuchen gedrängt.

Wir haben auch die Konstitution Nietzsches untersuchen müssen und zunächst eine außergewöhnliche nervöse Reizbarkeit gefunden, die auch in körperlichen Zuständen begründet und von diesen unterhalten wurde, bereits in der Funktionierung seiner Sinnesorgane sich ausdrückte.

Dazu kommt ein sehr bemerkbares Streben nach Originalität, wir sehen es in seiner Liebhaberei an Bizarrem, Paradoxem.

Der Mensch soll sich durch Gründe, wohl erwogene und feststehende bestimmen lassen, — Herbart nennt die Fähigkeit dazu: Vernunft. Nietzsche, wir sahen es, läßt sich nur von subjektiver Erregung leiten, in seinem Urteile, seinem Geschmack, spricht selbst von seiner „Ipsissimosität". Diese läßt natürlich seine Person in den Vordergrund treten, er ist ein außergewöhnlicher Mensch, gehört zu den „Ausgesuchteren, Feineren". Das Streben nach Originalität, die Ueberhebung seiner eigenen Person kann unter jenen Umständen ihn leicht ganz beherrschen.

In alledem haben wir ursächliche Momente gefunden, welche das Denken und Empfinden Nietzsches ins Pathologische führen könnten. Ein subjektives Moment kann die Führung übernehmen, der unvereinbare Widerstreit der Gedanken gänzliche Verwüstung zur Folge haben.

Wir wollen jetzt versuchen, die zweite Handschrift zu lesen.

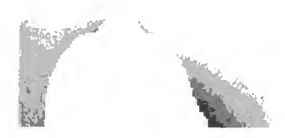
III.

Prodromal-Stadium.

Große Aufgaben standen vor Nietzsche.

Das „Problem vom Werte der Wahrheit“; die „Unwahrheit als Lebensbedingung zu gestehen“. Der „Weg zu neuen Fassungen und Verfeinerungen der Seelen-Hypothese öffnen“ und „Begriffen wie sterbliche Seele, Seele als Subjekts-Vielheit und Seele als Gesellschaftsbau der Triebe und Affekte das Bürgerrecht in der Wissenschaft erwerben“. An die Stelle unserer Gesetzmäßigkeit der Natur „eine neue Interpretation“ setzen. Nachweisen, daß die „Psychologie als Morphologie und Entwicklungslehre des Willens zur Macht zu fassen sei“. Das „Problem der Moral selbst“; das „europäische Problem“, die „Philosophie des Antichrists“ und, — fast hätten wir eine Hauptsache vergessen: das Problem des Willens.

Die ganze Größe und Bedeutung dieser Aufgaben leuchtet von selbst ein. Was sagte doch einer unserer größten Denker, der alte ehrliche Kant? „Pläne machen ist mehrmalen eine üppige, prahlerische Geistesbeschäftigung, dadurch man sich ein Ansehen von schöpferischem Genie gibt, indem man fordert, was man selbst nicht leisten, tadelt, was man doch nicht besser machen kann, und vorschlägt, wovon man selbst nicht weiß, wo es



zu finden ist". Schon Kant spricht von Leuten wie Nietzsche, sie werden nicht aussterben.

Vor nahezu 2500 Jahren hat das philosophische Denken begonnen, in Griechenland. Seither haben sich die besten und redlichsten Denker damit beschäftigt, aber erst Nietzsche hat zum erstenmale das Problem der Wahrheit gesehen, ins Auge gefaßt, „gewagt". Die „Wissenschaft der Moral" ist die jüngste aller Wissenschaften, denn sie beginnt erst mit Nietzsche, der entdeckt hat, „daß in aller bisherigen Wissenschaft der Moral eben noch das Problem der Moral selbst fehlt." Was Psychologie sei, „daran hat, — vor Nietzsche, — noch niemand in seinen Gedanken selbst gestreift."

„Ein Philosoph — falls es heute Philosophen geben könnte — würde die Größe des Menschen darnach bestimmen, wieviel und vielerlei einer tragen und auf sich nehmen, wie weit einer seine Verantwortlichkeit spannen könnte."

Nietzsche nimmt eine Riesen-Aufgabe auf seine Schultern, — ob er sie zu tragen imstande ist? Er empfindet selbst eine außergewöhnliche Verantwortlichkeit — ob sie ihm nicht verhängnisvoll wird?

Man kann danach bemessen, wie mit der Größe der Aufgaben, der Ziele, seine eigene Person emporwuchs, in welchen gewöhnliches menschliches Maß weit übersteigenden Dimensionen Nietzsches Größe ihm selbst erscheinen mußte.

Noch mehr! So bisher genannte Philosophen wie „Kant und Hegel", waren nur „philosophische Arbeiter", keine eigentlichen Philosophen, — diese müssen erst kommen. Nietzsche sieht sie heraufkommen, er weiß schon was sie sind, wie sie urteilen — er ist ja selbst schon einer davon.

Erst Nietzsche wird uns also zeigen, was Philosophie ist, dieselbe begründen? Er wird sie uns schildern, —

wir hörten schon davon Seite 3, diese Philosophen der Zukunft, — es ist nicht schwer vorher zu sagen, — es werden Parallel-Gestalten des vornehmeu Ego sein. Wie dieses nicht eine Verwirklichung von Ideen darstellt, sondern, was an die Stelle dieser für uns treten soll, aus sich schöpft und schafft, so sind jene Philosophen nicht Wesen, welche sich mit Philosophie befassen, sondern was sie sagen und feststellen ist Philosophie, sie sind Gesetzgeber, — im Bereiche des Wahren oder der perspektivischen Schätzung?

Ich sagte, es sei eine Riesen-Aufgabe, dessen ist sich Nietzsche bewußt. Auch eine Riesen-Arbeit? Für Nietzsche nicht. Ihm ist das Denken ja nicht „etwas ernst und schwer nehmen“, sondern etwas Leichtes, dem Tanze, dem Uebermute Nächst-Verwandtes.“ Also, und das ist das Bewunderungswürdigste: spielend, tanzend, im Uebermute wird Nietzsche das Schwierigste überwinden, die „höchsten“ Probleme lösen!

Und hier nimmt Nietzsches Geist — Genie? — in schwindelhafte Höhen reichende, ängstliche, unheimliche Dimensionen an.

Wir haben die zweite Handschrift vor uns, wir finden schon Produkte pathologischen Denkens, wir sehen in dem eben Angeführten Zeichen beginnenden und bereits sich festsetzenden Größenwahns.

Die Entwicklung der Größen-Vorstellung Nietzsches liegt mit Notwendigkeit in den Aufgaben, in der Verantwortlichkeit, in der Art der Behandlung der Probleme. Wir werden sie noch weiter verfolgen müssen.

Wie wird Nietzsche jetzt versuchen, die großen Aufgaben zu lösen? Da er alles von vorn anfangen will, so wird er uns wohl zeigen müssen, daß unsere bisherige Philosophie, Psychologie, Moral, unsere Anschauung der Welt als einer gesetzmäßigen, daß schließlich unser gesamtes Denken falsch und unwahr sei. Er

wird, wie wir schon gesagt haben, gründlich aufräumen. Wollen wir der Entwickelung seiner Gedanken bei dieser Arbeit folgen, so ist es nicht nötig — auch gar nicht möglich, — daß sie uns, nach unserer Sprache zu reden, logisch richtig erscheine. Stehen doch „hinter aller Logik Wertschätzungen" und darf man sich „gegen Subjekt, wie gegen Prädikat und Objekt ein wenig ironisch verhalten." Auch haben wir schon gesehen, daß Nietzsche viele Worte in weit allgemeinerem und ganz anderem Sinne gebraucht, als wir sie bis jetzt zu nehmen gewohnt waren. Wir dürfen annehmen, daß dieses in immer höherem Grade vorkommen werde. Wir greifen daher Bemerkenswertes auf, worin sich Nietzsches von der ersten zur zweiten Handschrift fortgeschrittenes Denken am deutlichsten zu erkennen gibt.

„Es ist ein moralisches Vorurteil, daß Wahrheit mehr wert sei, als Schein."

Dieser Satz enthält Wörter, ist grammatisch richtig gefügt, enthält er auch einen Sinn? Was soll das heißen, wenn wir die Worte in der Bedeutung der gebildeten, der philosophischen Sprache nehmen?

Wahrheit und Schein sind zwei disparate Begriffe, wir können sie nicht in Gegensatz stellen. Der Gegensatz von Wahrheit ist Unwahrheit, Falschheit, und zwar als absichtliche Entstellung: Lüge, in Bezug auf Erkenntnisse, Thatsachen, Urteile: Irrtum. Der Gegensatz von Schein ist Sein, auch Wesen, Wirklichkeit. Schein kann Irrtum erzeugen, ist aber durchaus nicht gleich oder identisch zu setzen mit Irrtum. Nietzsche stellt dennoch Wahrheit und Schein in Gegensatz und fragt nach deren Wert, sogar nach deren moralischem Werte, sonst könnte eine unrichtige Schätzung, ein Vorurteil in Bezug auf letztere nicht ein moralisches Vorurteil genannt werden.

Wahrheit und Schein werden also unter die Moral gestellt. Was in aller Welt hat Schein, der sich mit

seinem Gegensatze Sein und Wesen auf die Dinge bezieht, die Außenwelt, unsere Erkenntnis derselben, die Art und Weise, wie wir diese auffassen: was hat das alles mit der Moral zu thun? Und ebenso die Wahrheit, als logische, metaphysische, mathematische, empirische Wahrheit, wenn sie nicht geradezu der Lüge entgegengesetzt wird? Freilich braucht Nietzsche auch *Lüge* in anderem Sinne als wir: „wir sind von Grund aus, von Alters her — *ans Lügen gewöhnt*"; er wollte sagen: wir fassen Vorgänge, Erlebnisse nicht scharf und richtig genug auf, wir bleiben nicht objektiv genug dabei. Ist das *Lügen* absichtliche, bewußte Entstellung? Ist es Nietzschen bereits nicht mehr möglich, einen bestimmten Begriff als solchen festzuhalten?

Wir lesen nun weiter: „was zwingt uns zu der Annahme, daß es einen *wesenhaften* Gegensatz von wahr und falsch gibt?" Was heißt hier wesenhaft, worauf bezieht es sich? Wahr und falsch bezieht sich doch einzig auf unser Urteil, nur *dieses* kann eins oder das andere sein. Will Nietzsche behaupten, daß von zwei entgegengesetzten Urteilen das eine nicht notwendig falsch sein müsse, wenn das andere wahr oder richtig ist? Was ist ein *wesenhafter* Gegensatz? Doch nur ein Gegensatz *wesentlich* verschiedener *Dinge*. Was hat das Prädikat wesenhaft mit wahr oder falsch zu thun?

Wir sehen, Nietzsche *räumt auf*. Neu ist es gerade nicht, Wahrheit und Irrtum, beide im weitesten Sinne, als relative Begriffe zu bezeichnen, die an sich für uns nicht erkennbar seien, das haben alle Skeptiker besser und gründlicher behandelt. Neu ist, wie Nietzsche alle Begriffe durcheinander wirft; *bedenklich* neu, daß er den Gegensatz von falsch und wahr in Zweifel zieht, also die logische Möglichkeit über die Richtigkeit eines Urteils zu entscheiden. Wir besitzen kein Kriterium mehr,

zu urteilen, ob etwas Sinn oder Unsinn sei. Das will und bedarf allerdings Nietzsche, denn nun gibt es keinen Unsinn mehr, da auch nichts mehr Sinn hat.

Wir hören aber noch mehr. „Der Grundglaube der Metaphysiker ist der Glaube an die Gegensätze der Werte". „Das typische Vorurteil der Metaphysiker aller Zeiten ist das Urteil: Nichts könnte aus seinem Gegensatze, also Wahrheit nicht aus Irrtum, der Wille zur Wahrheit nicht aus dem Willen zur Täuschung, die selbstlose Handlung nicht aus dem Eigennutze, das reine sonnenhafte Schauen des Weisen nicht aus der Begehrlichkeit entstehen. Diese Dinge höchsten Wertes seien aus dieser vergänglichen, verführerischen, täuschenden, geringen Welt unableitbar, ihr Grund müsse im Schoße des Seins, im Unvergänglichen, im verborgenen Gotte, im Ding an sich liegen."

Wahrheit soll aus Irrtum entstehen können? Nun ja, wie man es nimmt. Alles, was in unserer gesamten Erkenntnis auf Wahrheit Anspruch macht und für wahr gehalten werden muß, hat sich aus Begriffen, welche dem beginnenden philosophischen Denken als widersprechend und undenkbar sich erwiesen, aus zahllosen Irrtümern in der Erklärung astronomischer, physikalischer, chemischer Vorgänge und Erscheinungen herausgebildet. Insofern können wir sagen, Wahrheit ist aus Irrtum entstanden und in diesem Sinne wird kein Metaphysiker widersprechen. Hat es Nietzsche so gemeint?

Die selbstlose Handlung aus dem Eigennutz? Hätte Nietzsche gesagt die gute Handlung, so wäre das nicht neu; alle lehren das, welche die Moral aus dem groben Egoismus als dem natürlichen Zustande der Menschen ableiten. Aber selbstlos und Eigennutz sind so widersprechende und sich ausschließende Begriffe, daß kein logisch denkender Mensch diese vereinigen, einen aus dem andern ableiten kann.

Das „reine sonnenhafte Schauen des Weisen“, eine Phrase von Mystikern und Phantasten entnommen, hat Nietzsche wohl nur als Ornament angeführt, wir lassen es beiseite.

Der Wille zur Wahrheit soll aus dem Willen zur Täuschung entstehen? Den letzteren kennen wir bei dem Lügner, vielleicht auch bei Leuten, welche in Illusionen leben und nicht gestört sein wollen.

Nietzsche will aber mit alledem anderes sagen. „Das Bewußtsein ist dem Instinktiven“ (also dem Naturtrieb, dem Unbewußten) „in keiner Weise entgegengesetzt, das meiste bewußte“ (warum nicht alles?) „Denken des Philosophen wird durch seine Instinkte heimlich geleitet.“ Triebe, Affekte, Instinkte — Nietzsche gebraucht diese Worte als dasselbe bedeutend — sind reale Wesen, Dinge — oder was sonst? — wie wir schon gehört haben, welche Seele und Leib zusammensetzen. Da „jene guten und verehrten Dinge vielleicht mit jenen schlimmen wesensgleich sind“, so verstehen wir, wie ein Trieb oder Affekt oder Instinkt als Wille auftritt, zur Wahrheit oder zur Täuschung ist gleichgültig, er ist jedenfalls wesensgleich.

Wir sehen es, Nietzschen schieben sich bei seinem Aufräumen bereits eigentümliche Gebilde seiner Phantasie unter, gestalten sein Denken. Wir müssen ihn aber noch weiter hören.

Als „Dinge höchsten Wertes“ führt Nietzsche Wahrheit, Wille zur Wahrheit, selbstlose Handlung an; er führt sie an als: zum Beispiel. Er führt öfters Begriff ein mit: zum Beispiel, wahrscheinlich des Spiels halber, er spielt ja doch nur. Der Metaphysiker soll nun urteilen, daß diese Dinge nicht ableitbar seien aus der Welt, und zwar aus der „geringen“. Warum soll die Welt gering sein, was gibt es denn sonst? Und der „vergänglichen“? Wir kennen die Vergänglichkeit

der Dinge und Erscheinungen, aber von der Vergänglichkeit der Welt wissen wir doch nichts, wenigstens aus Erfahrung. Wollte Nietzsche vielleicht veränderlich sagen und schrieb vergänglich? Und aus der „täuschenden“? Wir können uns über die Welt täuschen, die Schuld liegt an uns; warum aber und wie soll die Welt uns täuschen?

Nun sollen die Metaphysiker den Grund dieser Dinge im „Schoße des Seins, im Unvergänglichen, im Ding an sich“ suchen. Wie hat denn Nietzsche Metaphysiker gelesen, und welche? Wir müssen noch einmal auf diese „Dinge“ zurückkommen. Die Zweideutigkeit des Ausdrucks und Verschwommenheit der Gedanken Nietzsches läßt ja immer Zweifel über die Bedeutung.

Wahrheit! Was sollen wir darunter verstehen? Wenn sie dem Irrtume gegenübergestellt wird, doch nur die Uebereinstimmung unserer Erkenntnis mit ihrem Gegenstande. Wie soll jene ihren Grund im Sein oder dem Ding an sich haben? Welcher Metaphysiker hat dieses gelehrt? Etwa Kant? Und wenn nun Nietzsche diese Meinung den Metaphysikern andichtet, so verwechselt er eben Wahrheit mit Realität.

Der Wille zur Wahrheit, ferner, kann entweder so viel heißen als das Streben nach Wahrheit, — welcher Metaphysiker hat dieses im Sein gesucht und nicht vielmehr in uns? Bedeutet Wille zur Wahrheit, dem Willen zur Täuschung, also dem Lügen entgegengesetzt, den Willen zur Wahrhaftigkeit, wahr zu sein uns selbst und andern gegenüber, so ist das in moralischem Sinne genommen. Aber in diesem Sinne gehört er, wie die selbstlose Handlung und der Eigennutz zu den Begriffen, welche in der Moral, der praktischen Philosophie behandelt werden, mit der Metaphysik ganz und gar nichts zu thun haben. Hat Nietzsche nicht gehört, daß Kant die praktische Philosophie von der theoretischen aufs

sorgfältigste getrennt hielt, und vielleicht noch mehr Herbart, der scharfsinnigste und bedeutendste Metaphysiker? Und wo haben schließlich Kant wie Herbart die Dinge höchsten Wertes im Sein, im Ding an sich, im verborgenen Gotte gesucht?

Nun hören wir noch mehr von dem Metaphysiker, daß er an die Gegensätze seiner Werte glaube. In der Metaphysik, wie schon gesagt, handelt es sich nun nicht im geringsten um die höchsten Dinge, sondern um die abstraktesten Begriffe: Sein, Werden, Veränderung, Substanz, Kausalität, Raum und Zeit. Welches sind deren Werte? Es fragt sich nur, sind die Begriffe denkbar, widerspruchslos oder nicht; sind unsere Urteile richtig, wahr oder falsch?

Was bedeutet Wert? Einen Größenbegriff, aber einen unbestimmten, auf Schätzung beruhenden, zwischen ähnlichen, vergleichbaren Dingen. Was ist nun Gegensatz der Werte? Eine positive Größe hat zum Gegensatz eine negative Größe, welche, abgesehen von der Bezeichnung negativ, ebenso groß ist als erstere, und jene, mit ihr zusammengehalten, gewissermaßen addiert, aufhebt, Null als Resultat ergibt, wie gleiche und entgegengesetzt wirkende Kräfte, $+a$ und $-a$. Aber der Gegensatz eines Wertes ist nur ein Unwert, etwas was keinen Wert, in Bezug auf diesen also jederzeit an sich Null ist. In der Philosophie ist von Werten nur die Rede in der praktischen Philosophie; hier handelt es sich um sittliche — oder ästhetische — Werte, und diese sind unbedingte Werte. Hier kann nicht von mehr oder weniger Wert gesprochen werden, und der Gegensatz von sittlich ist unsittlich, was eben den unbedingten Unwert darstellt.

In der Methaphysik, wie gesagt, ist ein Begriff widerspruchslos, ein Urteil richtig oder wahr, — will Nietzsche das den Wert eines Begriffes, eines Urteils

nennen? Und jede Abweichung von dem widerspruchslos gedachten Begriffe, dem richtig gefällten Urteile ist falsch, ein mehr oder minder wahr oder falsch gibt es nicht, — der Gegensatz ist unbedingt. Was will nun Nietzsche mit dem Gegensatz der Werte? Was mit der Behauptung, daß der Glaube daran der Grundglaube, das typische Vorurteil der Metaphysiker sei?

Was denkt sich Nietzsche unter Metaphysik? „Die Süßigkeit bei allem Erhabenen bis hinauf zu den höchsten und zartesten Schaudern der Metaphysik rührt von der eingemischten Ingredienz der Grausamkeit her." Heiliger Aristoteles, Vater der Metaphysik! Was hätte er zu diesem Satze gesagt! Wer hat wohl bei dem Studium der Metaphysik von Aristoteles, Herbart, oder Kants Kritik der reinen Vernunft diese zarten, zartesten und höchsten Schauder empfunden?

Daß die Lektüre gewisser Philosophen, wenn man nicht dazu genötigt ist, z. B. Schellings, Hegels, Schopenhauers, Hartmanns, Nietzsches, eine unnütze Grausamkeit gegen sich selbst bildet, will ich gern zugeben, — die Süßigkeit dabei ist bereits subjektive Geschmacksempfindung.

„Die allgemeine Metaphysik — sagt Herbart — ist eine eisige Insel, die nur von sehr gesunden, mit gutem Vorrat fürs Leben hinreichend versehenen Köpfen darf besucht werden." Und Nietzsches ganze philosophische Ausrüstung bestand aus einem fadenscheinigen Sommernachts-Anzuge. Er hat diese Insel auch gar nie besucht, sie nur in der Phantasie zu sehen geglaubt, erzählt uns daher von ihr so wunderbare Geschichten.

Wir müssen hier wieder fragen, was will Nietzsche? Neue Probleme aufstellen, wir haben es gehört, Alles von vorn anfangen, neu begründen. Und er glaubt, nach seinen Aussprüchen, dieses gethan zu haben. Um das Denken, den Geisteszustand eines Menschen zu unter-

suchen, ist es unerläßlich, was er glaubt an dem Thatsächlichen, der Wirklichkeit zu prüfen.

Nietzsche will zunächst Alles bezweifeln, er glaubt dieses gründlicher, in vieler Beziehung als der Erste gethan, „gewagt“ zu haben.

Was kann in letzter Linie bezweifelt werden? Die Formen unserer Erkenntnis, Erfahrung, unserer sämtlichen Vorstellungen, also Raum, Zeit, Kausalität, die Zusammenfassung der Merkmale in einen Begriff: Ding, Substanz, die Einheit unseres Bewußtseins. Von der Moral reden wir später. Inwiefern das alles als etwas außer uns Existierendes und Wahrgenommenes kann bezweifelt werden, ist schon lange vor Nietzsche gründlich erwogen worden.

Hören wir Herbart: „Die gerade und natürlichste Folge aus dem Vorgetragenen“ — einer scharfsinnigen Untersuchung — „ist der Zweifel, ob nicht die sämtlichen Formen, welche wir für wahrgenommen hielten und dennoch beim Durchsuchen des Wahrgenommenen nicht auffinden konnten, leere Einbildungen“ — Nietzsche sagt Lügen und Erdichtung — „sind, von welchen sich loszumachen der erste Schritt zur Weisheit sei?“ Meint das nicht auch Nietzsche? — „In diesem Falle müssen wir bekennen, daß die ganze Natur, ja unser eignes Selbst, zerstört vor uns liege, weil alle Merkmale, an welchen wir die Dinge und uns selbst erkannten, aus ihren Fugen gewichen sind.“

Weiter kann man den Zweifel nicht treiben, stärker und richtiger die Folgen desselben nicht aussprechen. Und in der That läßt sich dieser so wenig ertragen als der konsequente Idealismus, von dem selbst Schopenhauer — er spricht damit auch seiner eigenen Lehre das Urteil — sagt: „als ernstliche Ueberzeugung könnte er nur im Tollhause gefunden werden, und dann bedürfte er einer Kur.“

Wir werden später fragen, welchen Neubau Nietzsche auf den Trümmern dieser Zerstörung ausgeführt habe. Vorläufig sind wir noch beim Niederreißen, beim Zweifeln, und dabei konnte Nietzsche nichts Neues mehr vorbringen. Aber originell sein, geistreich, deshalb sucht er wenigstens nach neuen Redensarten, spricht von Gegensätzen der Werte und schiebt, daß wir von solchen reden, auf die Plumpheit der Sprache, die Grammatik, den Subjekts-Aberglauben. Wie wir reden, uns verständigen sollten, ohne irgend etwas als Subjekt aufzustellen, in welch' neuen grammatischen Formen die Philosophen der Zukunft reden werden, das auch nur anzudeuten, hat Nietzsche leider unterlassen.

Vielleicht meint es Nietzsche nicht ganz so, wie wir nach dem Wortlaut glaubten. Unter Subjekt versteht Nietzsche, dem bereits die Formen der Grammatik, Logik und unsere Erkenntnis-Begriffe sich gänzlich vermischt und verwirrt hatten, ebensowohl das grammatische Subjekt als die Substanz, das Subjekt im hervorragendsten Sinne der alten Schulphilosophie.

Nietzsche beschuldigt Locke kurzerhand der Oberflächlichkeit; er hat ihn wohl gelesen und erinnert sich, was Locke darüber sagt, Buch II, Hauptstück 23? „Wir sind mit einer Menge einfacher Begriffe versehen, beobachten auch, daß eine gewisse Anzahl dieser beständig miteinander gehen. Da man nun dafür hält, daß sie einem einigen Dinge zugehören und die Wörter nach den gemeinen Begriffen eingerichtet und gebraucht werden, um desto geschwinder davonzukommen: so werden sie auch, nachdem sie so in ein einziges Subjekt vereinigt sind, mit einem einzigen Namen bezeichnet. Daher pflegen wir auch hernach aus Unachtsamkeit so davon zu reden und sie so zu betrachten, als wäre es ein einziger Begriff, da er doch in der That aus vielen Begriffen zusammengesetzt ist." Ich führe diese und die folgende

Stelle ausführlich an, da wir sie später noch einmal Nietzschen vorhalten müssen. Locke sagt weiter: „Wofern demnach sich einer selbst, was seinen Begriff von der bloßen Substanz überhaupt betrifft, erforschen wird: so wird er befinden, daß er ganz und gar keinen anderen Begriff davon habe, als daß er nur, ich weiß nicht was für einen Träger derjenigen Eigenschaften zum voraus setzet, welche geschickt sind, einfache Begriffe in uns hervorzubringen."

Locke war der Erste, der das in dem Begriffe der Substanz — oder des Subjekts, wie Nietzsche es nimmt — liegende Problem aufgewiesen hat. Nietzsche spricht einfach von Subjekts-Aberglauben, „der Philosoph dürfte sich über die Gläubigkeit an die Grammatik erheben", und schließt mit dem Witze: „Alle Achtung vor den Gouvernanten; aber wäre es nicht an der Zeit, daß die Philosophie dem Gouvernanten-Glauben absagte? Philosophie ist Spaß und Tanz."

Und Nietzsche nimmt den Begriff Wert im weitesten Sinne; falsch und wahr, auch in logischem Sinne genommen, sind Werte. Nietzsche glaubt selbst an die Gegensätze seiner Werte, vor allem des Vornehmen und Gemeinen, daran denkt er eben nicht; er will die gesamte Philosophie mit einem Schlage lächerlich machen und abthun. Diese existiert ja nur durch die Gegensätze, wie unser Denken auf Verbindung, Auseinanderhalten und Trennen beruht: — nach Gegensätzen. Man leugne doch den einfachsten Gegensatz der Bejahung und Verneinung! Das hat Nietzsche noch vergessen, wenigstens nicht ausdrücklich hervorgehoben. Er leugnet also den Gegensatz der Werte, damit fällt auch der konträre, der kontradiktorische, der daraus folgende Satz des ausgeschlossenen Dritten. Neu mag die Redensart „Gegensatz der Werte" klingen, die Meinung ist alt. Schelling brachte die Gegensätze zur Ruhe im Absoluten, worin,



sagt Hegel, alle Kühe grau sind. Und Hegel? Er leugnete ebenfalls den Satz des ausgeschlossenen Dritten. Nach Hegel hat das Subjektive, welches nur subjektiv ist — wir können auch sagen: der Begriff, der nur dieser ist, — keine Wahrheit, widerspricht sich und geht in sein Gegenteil über; dies Uebergehen und die Einheit, in welcher die Extreme als aufgehobene, als ein Scheinen oder Momente sind, offenbart sich als seine Wahrheit.

Nietzsche kannte Hegel, wir dürfen es annehmen, denn er sagt: „Schopenhauer hat es mit seiner unintelligenten Wut auf Hegel dahin gebracht, die ganze letzte Generation von Deutschen aus dem Zusammenhang mit der deutschen Kultur herauszubrechen, welche Kultur, alles wohl erwogen, eine Höhe und divinatorische Feinheit des historischen Sinns gewesen ist." Haben wir nicht, Seite 1, gehört, daß der historische Sinn ein unvornehmer Sinn sei? Wäre es also nicht vielmehr ein Verdienst Schopenhauers gewesen?

Die angeführte Stelle ist eine der dunkelsten bei Nietzsche, sie ist eine Phrase, die weder thatsächliche, geschichtliche Wahrheit, noch einen erkennbaren Gedanken enthält, offenbar eine Reminiscenz aus früherer Zeit, noch vor der ersten Handschrift, stammend und in der verwirrten Weise der zweiten Handschrift ausgedrückt.

Welche ist die letzte Generation? Die Zeitgenossen Nietzsches oder die ihm vorausgehenden? Das vor 44 Jahren erschienene Buch: Hegel und seine Zeit, von R. Haym, hatte das definitive Begräbnis der Hegelschen Philosophie schon ausgeläutet. Als strenge Hegelianer existierten nur noch fossile Ueberreste, wie Erdmann, Rosenkranz, oder ein aufgeblasener Phrasenmacher, Kuno Fischer. Selbst der Verfasser der in streng Hegelischem Sinne geschriebenen Geschichte der Philosophie im Umriß, Schwegler, begann noch kurz vor seinem frühen Tode abzuschwenken. Und als hervorragende Männer, Strauß,

Zeller, Vischer, aus der Hegelschen Schule hervorgegangen, sich von dieser abwandten, da war der Selbstauflösungsprozeß der Hegelschen Philosophie entschieden. Aber damals sprach man noch wenig und nicht mit Bewunderung von Schopenhauer; — welcher Einfluß auf den Verfall der Hegelschen Philosophie könnte ihm zugeschrieben werden? Auf denkende und denkfähige Deutsche hat er nie welchen ausgeübt.

Nietzsche spricht in der angeführten Stelle offenbar mit einer gewissen Hochschätzung von Hegel, aber auch nur in dieser Stelle, wohl aus Opposition oder irgend eines Gegensatzes halber. Oder teilte er das Urteil über die Hegelsche Philosophie, sie sei die vollendete That des philosophischen Geistes? Vielleicht, mit Ausnahme der That, die er, Nietzsche, vollführen wollte: Hegel überbieten. Hatte, — nach Hegel, wir haben es schon gehört, — jeder Begriff seinen eigenen Gegensatz an sich selbst, sind Unterschiede und Gegensätze nichts Festes, Für-sich-seiendes — das sagt ja auch Nietzsche, als etwas Neues —, sondern flüssige Momente der immanenten Bewegung des Begriffs: so macht das Nietzsche kürzer ab. Die „Gegensätze sind wesensgleich“, — da bedarf es weiter keiner Entwickelung von Begriffen, keiner Anstrengung des Denkens.

Nietzsche hatte natürlich auch hier gar nicht verstanden, worauf es ankommt, worum es sich handelt. Aber er hatte einem energisch das Denken anregenden Moment die Spitze abgebrochen, die er eben nicht erkannte. Trotz alledem sind und bleiben die Gegensätze, zum Ausgleich derselben werden wohl uralte, auch denkbar roheste Vorstellungen zu Hülfe gerufen werden, — wir dürfen das erwarten. — Was wir erwarten dürfen in Vereinigung unbedingt sich ausschließender Gegensätze, das zeigt uns die „lebende Krystallisation“, von der Nietzsche spricht. Dazu gehört jeden-



falls krystallisiertes, also erstarrtes, totes Leben, als von ihm neu in der Philosophie einzubürgernder Begriff.

Wir sehen, daß Nietzsche den Zweifel nicht methodisch entwickelt, in geordneter logischer Weise; er drückt ihn nur aphoristisch, bei allen möglichen Gelegenheiten aus. Er bedient sich nicht einmal, oder nur selten, des Wortes Zweifel; er würde dadurch das Ansehen erhalten, etwas zu unternehmen, was andere schon gethan haben, und er thut und beginnt nur Neues, auf neue Weise. Da spricht er stets von Mißtrauen und hat den Satz aufgestellt: „Der Philosoph hat heute die Pflicht zum Mißtrauen, zum boshaftesten Schielen aus jedem Abgrunde des Verdachtes heraus.“ Diese geschmackvolle Formel — man bemerke das „boshafteste“, es ist ein Symptom, — charakterisiert Nietzsche; und nun fragt er, wirft Fragen auf Fragen auf, auch darin kennzeichnet sich sein Denken, der Form, dem Inhalt, der Absicht nach; wir sehen in den Fragen das Neue auftauchen, das Nietzsche uns bringen will.

Nietzsche, wie wir gesehen haben, leugnet die unmittelbare Gewißheit, eigentlich die Gewißheit überhaupt der Bewußtseins-Thatsachen. Aber er bedarf selbst der Thatsachen, und zahlloser. Zunächst für die Moral, „was in Bezug auf diese vorläufig allein Recht hat; nämlich Sammlung des Materials, begriffliche Fassung und Zusammenordnung eines ungeheuren Reichs zarter Wertgefühle und Wertunterschiede, welche leben, wachsen, zeugen und zu Grunde gehen, als Vorbereitung zu einer Typenlehre der Moral.“ Eine der ungeheuren Aufgaben für Nietzsche, an die vor ihm noch gar niemand gedacht hat.

Nietzsche „fordert, was er selbst nicht leisten kann“, wir haben diesen Ausspruch Kants Seite 44 angeführt. Er hat mit dem Sammeln gar nie angefangen. Und was würde uns eine solche Sammlung nützen?

Etwa so viel wie die Druckfehlersammlung des unsterblichen Quintus Fixlein (Jean Paul).

Der klägliche Widerspruch zwischen den *ungeheuren* Aufgaben, — Projekten, — und den wirklichen Leistungen Nietzsches, — er mußte sich ihm selbst fühlbar machen, auf seine *Stimmung rückwirken.* Wir sehen das noch mehr in Bezug auf die Psychologie. Der arme Nietzsche „wünscht einige hundert Jagdgehülfen und feine gelehrte Spürhunde für das dem geborenen Psychologen und Freund der großen Jagd vorbestimmte Jagdbereich, nämlich: die menschliche Seele und ihre Grenzen, der bisher überhaupt erreichte Umfang menschlicher innerer Erfahrungen“ (also gibt es doch solche? gehört Nietzsche jetzt selbst zu den harmlosen Selbstbeobachtern? Nicht ganz, er schickt Spürhunde aus!) „und die ganze bisherige Geschichte der Seele und ihre noch unausgetrunkenen Möglichkeiten.“ Deshalb „Gehülfen herbei!“, denn wie oft muß Nietzsche „verzweifelt sagen: ein Einzelner! ach nur ein Einzelner! und dieser große Wald und Urwald!“ Also auch hier eine *ungeheure* und *ganz neue* Aufgabe. Vor Nietzsche hat niemand etwas erfahren, psychologisch beobachtet und aufgeklärt. „Zuletzt muß man *Alles selber* thun, selber *Einiges* zu wissen.“ Was hat Nietzsche selber *gethan*? was *weiß er*? Wir finden *nichts*, aber wir begreifen es. Nietzsche hat so *unendlich* viel zu thun, daß er für *nichts* Zeit hat, er kann keinen Begriff ins Auge fassen, dabei verweilen; ehe er nur an etwas denken kann, haben sich schon andere Dinge vorgedrängt — daher das *Prestissimo* seiner Sprache.

Nietzsche spricht von „inneren Erfahrungen“, die kann doch jeder nur bei sich selbst machen. Wozu die „Spürhunde“? Wohl um solche Erfahrungen — psychologische, nach Nietzsche — bei andern zu machen, aufzuspüren?



Deshalb gibt wohl auch Nietzsche „Ausnahme-Psychologen“ den Rat, bei „sogenannten Cynikern“, „die sich mitunter sogar in Büchern wie auf ihrem eigenen Mist wälzen“ zu lernen. „Der höhere Mensch hat bei jedem gröberen oder feinerem Cynismus die Ohren aufzumachen und sich jedesmal Glück zu wünschen, wenn gerade vor ihm der Possenreisser“ — für Nietzsche eine sehr geeignete Person Philosophie und Psychologie zu lehren — „ohne Scham und der wissenschaftliche Satyr“ — für Nietzsche war jedenfalls Pater Gürys Compendium theologiæ moralis ein sehr lehrreiches und erbauliches Buch, an rohestem Cynismus läßt es nichts zu wünschen übrig — „laut werden. Es kann zum Ekel sich die Bezauberung mischen, wo durch die Laune der Natur an einem solchen indiskreten Bock und Affen das Genie gebundeu ist“. Wer lernt wohl gern von solchen Menschen, und was? Es muß schon ein höherer, ein Ausnahme-Mensch sein, bei dem der Ekel nicht so überwöge, daß er die Ohren schlösse, statt sie aufzumachen; jedenfalls ein schmutziges Geschäft, die Jagd nach psychologischen Erfahrungen, wie sie Nietzsche uns anrät, d. h. doch nicht uns, wir sind ja keine Ausnahme-Psychologen.

Nietzsche hat Nr. 16 und 17 überschrieben „Von den Bewußtseins-Thatsachen“ — diese sind das „Wild, welches ihm die Hunde in der Geschichte der Seele zusammentreiben sollen“ und „das Ich selber eine Konstruktion des Denkens“. Die Ueberschriften stammen aus der ersten Handschrift, aber auch nur diese, vielleicht ist er selbst nie weiter gekommen als bis zur Absicht, sich damit zu beschäftigen. Später fand er es passender, die Sammlung und Richtung jener Thatsachen seinen Spürhunden und Gehilfen zu überlassen. Vielleicht hatte er auch gehört, daß der Ich-Begriff als das notwendige Produkt des gesetzmäßig wirkenden psycho-

logischen Mechanismus betrachtet werde, so sagte Nietzsche kurz: „Konstruktion des Denkens", glaubte durch Setzung anderer Worte neues zu sagen. Aber wie das Denken das Ich konstruiert, davon hören wir nichts, keine Andeutung, wohl aber sehen wir anderes.

Wir haben Nr. 16 ausführlich besprochen, Seite 14 bis 21, wir haben dabei nur Nietzsches Methode im Auge gehabt und diese auch gründlich kennen gelernt. Wir haben bemerkt, daß Nietzsche im Sprung, in rapidester Weise die heterogensten Begriffe, die verschiedensten Gebiete des philosophischen Denkens durcheilt. Wie wäre es auch sonst möglich, auf kaum zwei und einer halben, weit gedruckten Seiten die schwierigsten Probleme der Psychologie nebst einigen metaphysischen abzuwandeln, endgültig zu entscheiden. Wir schoben das vorläufig auf seine Prestissimo-Sprache. Wir sehen jetzt noch mehr darin.

Nietzsche wollte von Bewußtseins-Thatsachen reden, von der Gewißheit, welche diese besitzen, springt sofort auf Schopenhauers „ich will" auf das Erkennen, das Ding an sich, untersucht den Satz: ich denke. „Der Philosoph muß sich sagen: wenn ich den Vorgang zerlege, der in dem Satz „ich denke" ausgedrückt ist, so bekomme ich eine Reihe v e r w e g e n e r Behauptungen, deren Begründung schwer, vielleicht unmöglich ist". Nietzsche hat im Wirrwarr seiner Gedanken den Selbstbeobachtern nun einmal untergeschoben, — wer fälscht hier? F ä l s c h u n g ist ein oft gebrauchter Lieblingsausdruck Nietzsches, er sieht überall nur Fälschung, auch das gibt zu denken, — daß sie mit dem „ich denke" eine Erkenntnis zu haben glaubten. Der Philosoph „zerlegt nun den Vorgang." Was geht vor? „Denken". Fragt er also, was ist denken? Was geht in mir vor, wenn ich denke? Bewahre! Der Philosoph findet, daß es eine verwegene, schwer oder unmöglich zu begrün-

dende Behauptung sei, zu sagen: „daß ich es sei, der denkt." Gut, dann denkt etwas anderes und ich sehe zu, was da in mir oder vor mir vorgeht. Nein, denn man kann nicht sagen und begründen, daß es „ein Ich gibt." Auch gut, dann bin ich ein Nicht-Ich, existiere gar nicht.

„Es ist eine Fälschung des Thatbestandes „ich denke" zu sagen: ich ist die Bedingung des Prädikates denke". Seit wann ist das Subjekt Bedingung des Prädikats, und wer sagt das? „Es denkt", muß man sagen, aber daß dieses es gerade jenes alte berühmte Ich sei, ist, milde geredet, nur eine Annahme, eine Behauptung, vor allem keine unmittelbare Gewißheit". „Und vielleicht gewöhnt man sich eines Tages noch daran, auch seitens der Logiker, ohne jenes kleine es auszukommen." Denn, „warum muß überhaupt Etwas es sein, das denkt?"

Der Hund springt über den Stock. Wer sagt, um wie Nietzsche zu reden, daß es der Hund ist, der springt? Kann nicht der Stock mit dem Zimmer und mir um den Hund springen? Warum muß überhaupt etwas sein, das springt? Es springt — aber warum es? Springen! — Also Denken, das bleibt noch. Wer, wenn kein Ich ist, weiß, was Denken ist? Für wen ist das Denken? Wie kann Nietzsche von Denken reden? Wie kann er überhaupt reden und schreiben?

Nietzsche denkt gangasrotogati, er sagt es selbst, — glücklicherweise steht in der Anmerkung, daß dieses Wort der musikalischen Tempobezeichnung Presto entspricht. Er spricht auch sonst vom Tempo der Sprache, vom Allegrissimo und Presto. Nietzsche schreibt Prestissimo, — wohl die Folge seines Prestissimo-Denkens. Für uns ist es ein bedeutsames, ein schwerwiegendes Symptom — wir nennen es Gedankenflucht.

Und diese Gedankenflucht kommt Nietzschen noch zum



Bewußtsein, aber er empfindet sie als etwas, was nicht von ihm ausgeht, worüber er nicht Herr ist, als etwas Fremdes, einen Zwang. Wir haben es schon erwähnt, „ein Gedanke kommt wenn er will, und nicht wenn ich will." Wir wissen, daß dieses bei Menschen sich ereignet, welche, von Leidenschaften beherrscht, nicht wissen, was sie thun; daß beherrschende Vorstellungen Kinder, Wilde, in Barbarei lebende Menschen um jede Besinnung, jede Möglichkeit vernünftiger Ueberlegung bringen können. Jedenfalls ist ein solcher Zustand das Gegenteil von der Selbstbeherrschung, welche der vernünftige und sittliche Mensch besitzt, von der Besonnenheit, welche vor allem der Denker besitzen muß, der seine Begriffe und Gedanken untersucht und ordnet, der sie ruft, wie er sie braucht und nicht ungehörige Gedanken und zu ungehöriger Zeit kommen und sich von ihnen stören läßt.

Wir werden mit der Annahme nicht fehl gehen, daß das Gefühl der Abhängigkeit von seinem eigenen Gedankenflusse Nietzsche zu der Frage drängen mußte: bin Ich es, das denkt, was denkt, gibt es ein Ich? Wie eine ungeschickte Frage einer anderen ruft, das sehen wir beim Fragen der Kinder, die keine festen Punkte und Thatsachen kennen und besitzen, wir sehen es auch bei Nietzsche. Er war „in vielen Ländern des Geistes zu Hause, mindestens zu Gaste gewesen", meint Nietzsche, aber auch nur letzteres bei der Philosophie kaum, höchstens naschend, als flüchtiger Schmetterling. Was wirkliche Philosophen und Denker gefunden haben, daß nämlich im Begriff des Ich's ein Widerspruch sich befindet, daß demnach das Ich als ein Problem zu behandeln ist: — hat Nietzsche davon etwas gehört? Es könnte so scheinen. Der Widerspruch im Ich-Begriff ist die in diesem liegende und geforderte Identität von Subjekt und Objekt. Und Nietzsche sagt: „als ob keine Fälschung von seiten des Subjekts und von seiten des

Objekts stattfände.“ Jedenfalls geschmackvoll und verständlich ausgedrückt! Aber an anderer Stelle sagt Nietzsche: „Seit Descartes — und zwar mehr aus Trotz gegen ihn, als auf Grund seines Vorgangs — macht man seitens aller Philosophen ein Attentat auf den alten Seelenbegriff, unter dem Anschein einer Kritik des Subjekt- und Prädikat-Begriffs.“ Eine Phrase, die eine neue und tiefe Auffassung der früheren Philosophie vorspiegeln will. In Wirklichkeit steht sie zunächst mit der geschichtlichen Wahrheit im Widerspruch; erst Fichte, der sich um Descartes gar nicht kümmerte, so wenig wie Kant, von welchem jener ausging, stellte diese Identität und den Widerspruch auf. Dann handelt es sich um Subjekt und Objekt und nicht im mindesten um Subjekt und Prädikat und schließlich auch gar nicht um den alten Seelen-Begriff, sondern um die neue Fassung des Ich-Begriffs. Ist an dieser Verwechslung von Begriffen, von der sich jetzt Nietzsche weiter leiten läßt, dessen konstant verdrehte und verdrehende Auffassung, dessen Eigenheit, immer, — um neu zu erscheinen, — andere Wörter zu gebrauchen, oder eine bestimmte Absicht schuld? Wir nehmen, als der Gedankenverwirrung Nietzsches entsprechend, alle dreie an. Die Absicht liegt auch klar vor.

Wenn ich vom Ich rede, so muß ich doch eine Vorstellung davon haben und sagen können: Ich stelle mein Ich, d. h. mich vor, und hier ist Ich, Subjekt, und mich, Objekt, identisch. Daß das Ich demnach vorläufig ein logisch undenkbarer Begriff ist, bedingt aber notwendigerweise eine spekulative Bearbeitung desselben. Wenn Nietzsche nun fragt, ob es das Ich ist, das denkt oder vorstellt, — denn hier können wir ohne den Sinn und die Bedeutung des Satzes „ich denke“ als Bewußtseins-Thatsache zu ändern, vorstellen statt denken setzen, — so kommt er zu der schönen Frage: was stellt was vor?

Denn als was, — Objekt, — ich das Ich vorstelle, ist eben das Ich, Subjekt, selbst. Damit kann selbst Nietzsche nichts anfangen, die Untersuchung des Ich-Begriffs in Bezug auf Subjekt und Objekt paßt ihm also nicht und er will vor allem dem Ich als Subjekt zu Leibe gehen. Deshalb spricht er vom Prädikat, als ob das ungefähr dasselbe bedeute wie Objekt. Nun kann Nietzsche das Subjekt in Zweifel ziehen und mit ihm verfahren wie er will, das Prädikat bleibt ruhig was es ist, obgleich es schließlich doch auch für uns schwer zu begreifen ist, wie das Prädikat noch stehen kann, wenn auch der letzte Rest des Subjekts: es weggenommen wird. Früher, wie auch jetzt noch, nahm man an, daß mit der Aufhebung des Subjekts auch das Prädikat dahinfalle. Nietzsche glaubt also — er schiebt das den Philosophen unter — die Frage: was ist das Ich, bedeute die Frage: ist das Ich eine Seele, ein Ding an sich? Und so frug er nicht: gibt es eine Seele, ein Ding an sich, das denkt, sondern: „gibt es ein Ich", eine Frage, die gar nicht aufgeworfen werden kann. Denn das Ich, der Begriff des Ich's, ist uns gegeben und es ist dem Menschen unmöglich, sich, d. h. sein Ich, aufzuheben, wegzudenken.

Nietzsche verwechselte gänzlich die rein philosophische Frage nach der Denkbarkeit des Ich-Begriffs mit der populären oder theologischen Frage, ob es eine Seele gäbe; er wollte diese leugnen und griff jenen an, so ungeschickt und schief wie möglich, im Gedankenfluge, und zu ganz anderem gelangend. Er versuchte das Subjekt des Denkens, worin er die Seele sah, zu bezweifeln, zu leugnen und aufzulösen, damit aber auch die Einheit des Selbstbewußtseins. Man kann letzteres bezweifeln, als eine Denk-Uebung, ein Denk-Versuch, wie alles andere; die Berichtigung, welche sofort den Ausweg zeigt, liegt in den unleugbaren, uns gegebenen That-

sachen des Bewußtseins, wenn man sich auf diese besinnen will oder *kann*.

Sobald sich aber dieser Zweifel, das Leugnen in einem Gefühle findet oder ausspricht, und bei Nietzsche ist das bereits der Fall, siehe Seite 78, dann wird das Gegenstand psychiatrischer Untersuchung, — die Psychiatriker kennen das als ein *schweres Symptom*. Es bedeutet die Auflösung des geordneten Zusammenhanges der Begriffe und Gedanken über die Außenwelt und die *eigene Persönlichkeit*, die Auflösung des geordneten Denkens überhaupt.

Nicht geübt in streng philosophischem Denken, ohne gründliche Kenntnis philosophischer Probleme, ohne einen Begriff von der Behandlung, welche diese erfordern; ganz sich hingebend phantasierendem, — geistreichem! — Gedanken-Spiel, ohne Halt an einer nüchternen und scharfen Auffassung und Kenntnis der Außenwelt, deren strenger Gesetzmäßigkeit er keine festen Thatsachen zu entnehmen wußte, um diese seinen *gewagten Vermutungen* gegenüberzustellen, welche dann bald zu *verwegenen* und *gewagten*, — wie er selbst sagt, — *Behauptungen* wurden: so stand Nietzsche in kaum noch erhaltenem Gleichgewichte an einem Abgrunde, in den hinabzustürzen ihm drohte. Und die Gefahr wächst, wenn auf dem Gebiete der praktischen Philosophie in gleicher Weise verfahren wird, die Thatsachen des „*ästhetischen Gewissens*“ und des „*da unten*“ der Phantasie gegenüber nicht mehr standhalten können.

Nietzsche kannte die Gefahr, er spricht wohl fünfzigmal von „gefährlich“ und „Gefahr“, er sah sich überall in Gefahr — er erkannte sie in ihrer ganzen Größe wohl erst, als es zu spät war. Die *Furcht* kam dazu, er fürchtete sein Schicksal, seinen Untergang, — wir

haben es Seite 28 erwähnt. Das alles bildet schwere Symptome.

Nietzsches Ideal, seine eigene Neu-Schöpfung, wir müssen auch solche jetzt betrachten, ist das Vornehme Ego. Aber zu viele Züge desselben, wie des ganzen Nietzsche, erinnern an das geniale Ich und die Jugend der romantischen Schule um die Wende des 18. Jahrhunderts, als daß wir dieses übersehen könnten.

„Das geniale Ich ist aller Objektivität gegenüber das absolut Berechtigte," sagen die Romantiker. Das Vornehme Ego — bei Nietzsche — ist konkret das absolut Berechtigte, es allein hat Recht, denn jedes Recht ist „Sonderrecht und Vorrecht, wenn Alle gleich sind, braucht Niemand mehr Recht."

Wie übereinstimmend mit obigem Nietzsche über Objektivität in Philosophie, Wissenschaft, in der Auffassung der Welt urteilt, haben wir früher, Seite 51 gehört. Die Einfälle der Genialität dienen den Romantikern so gut statt der Beweise, wie Nietzschen der „höhere Geschmack" und sein Machtspruch: „Das ist mein Satz."

Die „intellektuelle Anschauung" der Romantiker so wenig wie Nietzsches „höherer Geschmack" können begriffen, gelehrt, gelernt werden.

„Die Natur hat der Mitteilbarkeit Grenzen gesetzt; sie hat für die Mündigen eine Philosophie aufbewahrt, die durch sich selbst zur esoterischen wird, weil sie nicht gelernt, nicht nachgesprochen werden kann — ein Symbol für den Bund freier Geister" (wir sehen, die freien Geister sind schon alt, schon hundert Jahre alt; allerdings überbietet sie Nietzsche, er sagt: wir sehr freien Geister) „an dem sich alle erkennen, das sie nicht zu verbergen brauchen und das doch nur ihnen verständlich, für die andern ein ewiges Rätsel sein wird." (Schelling.)

„Wenn ich das Wesen und Amt der Poesie auf das Deutlichste angegeben zu haben glaube, so weiß ich doch, daß es kein Mensch verstehen kann. Wenn ich reden müßte und dieser Sprachtrieb die Wirksamkeit der Sprache in mir wäre? so könnte dies ja am Ende, ohne mein Wissen und Glauben, Poesie sein und ein Geheimnis der Sprache verständlich machen? Wenn man in der Mitteilung der Gedanken zwischen absolutem Verstehen und absolutem Nichtverstehen wechselt, so darf das schon eine philosophische Freundschaft genannt werden. Hat man einmal die Liebhaberei fürs Absolute, so bleibt kein Ausweg, als entgegengesetzte Extreme zu verbinden und sich selbst immer zu widersprechen.“ (v. Hardenberg-Novalis.)

„Ein gewisser Mysticismus des Ausdruckes, der bei einer romantischen Phantasie und mit grammatischem Sinn verbunden etwas sehr Reizendes und etwas sehr Gutes sein kann, dient ihnen — den freien Geistern — oft als Symbol ihrer schönen Geheimnisse“. (Fr. Schlegel.)

Entsprechend diesen geistreichen Aussprüchen wird das Evangelium der Ironie verkündet und werden die gemeinen Menschen vor die Thüre gesetzt. Der „Pöbel“ soll aus der Spekulation wie aus dem Genuß des Schönen verbannt werden. Mit „göttlicher Grobheit“ wird von der „exemplarischen Dummheit dieses kommunen Volks“, — welches die Weisheit der romantischen Schule nicht erkennen wollte, — gesprochen, von dem „Packzeug“, wie Schelling verständige und verdienstvolle Professoren nannte.

Lesen wir nicht ganz dasselbe bei Nietzsche?

Bei Aussprüchen, wie die angeführten, welche wie die Orakel der Pythia vom Dreifuß herab verkündet werden, kommt wenig darauf an, ob man gerade ein

Wort oder ein anderes nimmt, sie besagen deshalb nicht mehr und nicht weniger. Man setze z. B. statt Poesie: Philosophie, statt fürs Absolute: Höhere oder Vornehme, statt entgegengesetzter Extreme einfach: Gegensätze, und Nietzsche sagt dasselbe wie Novalis.

Ganz wie die jungen Romantiker spricht Nietzsche von der Schwierigkeit oder Unmöglichkeit, seine Weisheit, die Weisheit der freien Geister, seine Geheimnisse andern mitzuteilen, zum Verständnis zu bringen. „Wir Unerratbaren, es ist schwer verstanden zu werden unter lauter Menschen, die anders denken und leben; von den Esoterikern, die von oben herabschauen; unsere höchsten Einsichten müssen und sollen wie Thorheiten", (das *sind* sie auch ganz gewiß), „unter Umständen wie Verbrechen klingen, wenn sie unerlaubter Weise" (warum veröffentlicht er sie?) „denen zu Ohren kommen, welche nicht dafür geartet und vorherbestimmt sind"; die Philosophen der Zukunft, „zu deren Art es gehört irgendwo Rätsel bleiben zu wollen"; von der „Sprachsuggestion, der unbewußten Herrschaft und Führung durch grammatische Funktionen"; „jeder tiefe Denker fürchtet mehr das Verstandenwerden, als das Mißverstandenwerden"; wenn Novalis und Nietzsche wissen, daß kein Mensch versteht, was sie sagen, oder sie gar nicht verstanden werden wollen, was in aller Welt hat sie veranlaßt zu schreiben und zu reden? Warum haben sie nicht lieber geschwiegen?

Ironisch will Nietzsche ebenfalls des öftern sein, und vom „Pöbel" redet er fortwährend. Was die höfliche Redeweise anbetrifft, die eigene Selbster- oder Überhebung, das Selbstlob, die Erniedrigung und Herabsetzung aller andern, darin ist Nietzsche der romantischen Schule über, auch Schopenhauern, der doch Großes darin geleistet hat.

Noch in anderen Aussprüchen finden wir eine be-

merkenswerte Einmütigkeit. „Die christliche Religion geht vom gemeinen Manne aus, beseelt die große Majorität der Beschränkten auf Erden, ist der Keim alles Demokratismus." (Novalis.) Dieses Thema variiert Nietzsche vielfältig, z. B. „die demokratische Bewegung macht die Erbschaft der christlichen". — „Die ursprüngliche klimatische Unfähigkeit Europas zur Religion" übersetzt Nietzsche: „wir Nordländer sind schlecht für Religion begabt". „Unter allen Himmelsstrichen ist es das Recht des Müßigganges, was Vornehme und Gemeine scheidet". (Fr. Schlegel.) Nach Nietzsche ist es das Aristokraten-Gefühl, „daß Arbeit Seele und Leib gemein macht".

„Die erste Regung der S i t t l i c h k e i t" (lies, nach Nietzsche: der Befreiung und des freien Geistes oder der Vornehmheit) „ist Opposition gegen die positive Gesetzlichkeit und konventionelle Rechtlichkeit. So geschieht's, daß der Pöbel diejenigen für Verbrecher oder Exempel der Unsittlichkeit hält", (nach Nietzsche: die Tugenden des gemeinen Mannes würden an einem Philosophen Laster und Schwächen bedeuten), „welche für den wahrhaft sittlichen" (lies: vornehmen) „Menschen zu den höchst seltenen Ausnahmen gehören, die er als Wesen seiner Art betrachten kann." „Moralität ohne Sinn für Paradoxie ist g e m e i n." „Menschen, die so excentrisch" (ironisch für freie Geister) „sind, in vollem Ernst tugendhaft" (frei oder vornehm) „zu sein oder zu werden, verstehen sich überall, finden sich leicht und bilden eine stille Opposition gegen die herrschende Unsittlichkeit" (Gemeinheit, Herden-Moral), „die eben für Sittlichkeit gilt." (Fr. Schlegel, 1798.)

Könnte Nietzsche das nicht geschrieben haben? Hat er es nicht geschrieben? Haben wir es nicht bei ihm gelesen? Bedeutet es nicht dasselbe wie die Umkehrung der Werte? Sollte nicht ein Nietzscheaner, mit der Umkehrung der Zeit ebenso umspringend, behaupten dürfen,

Schlegel habe es von Nietzsche gelernt? „Die romantische Poesie ist allein unendlich, wie sie allein frei ist" (wie Nietzsche) „und als erstes Gesetz anerkennt, daß die Willkür des Dichters kein Gesetz über sich leidet" — wie Nietzsches Philosoph der Zukunft. Da die Kunst alles in allem sein sollte, so gab es auch im Leben, in der Philosophie und Wissenschaft kein höheres Gesetz als das, welches die dichterische Phantasie, das Genie, diktierte. Das Genie war entbunden von den Regeln des Verstandes und der Logik, — wie Nietzsche —, es stand über diesen, wie über der „spießbürgerlichen" Moral des gemeinen Mannes. Nietzsches Herren-Moral!

Unwissenden Jungen und Journalisten ohne Gehör mag Nietzsche als ein Neuerer erscheinen, wir musikalischen Alten hören besser, überall bei seinem philosophischen Tanze, — Philosophie ist ja dem Tanz nächst Verwandtes, — tanzt Nietzsche nach alten bekannten Melodien. Sie mögen oft herzlich schlecht, — gefälscht, — gespielt werden, man erkennt sie doch.

Die Herrschaft der Genialität in der romantischen Schule, erwies sie sich schließlich auch nur als Genialitäts-Dünkel, war immerhin feiner und anständiger als die Herrschaft unbewußter roher, gemeiner Triebe und Instinkte, trotz aller an- und aufgeschraubten Vornehmheit Nietzsches, bei welchen es nur auf die brutale Stärke ankommt. Es war doch mehr Geist in der Jugend der romantischen Schule, schon ihres Ausgangspunktes halber. Sie begann im Rausche, den die Begeisterung für die ästhetische Weltanschauung, das ästhetische Ideal erzeugt, den Fichte in der Philosophie mit seinen spekulativen Versuchen über das „Ich" hervorgerufen hatte. Ein philosophischer Rausch ist der schwerste, der bedenklichste. Wir können uns daher nicht über den nachfolgenden Katzenjammer wundern, der das allgemeine Denkvermögen so heruntergebracht hat, daß noch zwei Menschen-

alter nachher Tote, wie Schopenhauer, für lebendig gehalten, Erscheinungen, wie Nietzsche, möglich sind, genossen und angestaunt werden.

Nietzsches Ausgangspunkt war ein anderer, er war nicht Begeisterung für ästhetische oder sittliche Ideale, noch weniger ruhige und besonnene Würdigung derselben. Derartiges kannte Nietzsche überhaupt nicht. Das sich vom Gewöhnlichen Auszeichnende war es, was allein ihn reizte, ihm bewunderungswürdig und allein begehrungswürdig erschien. Das Ausgezeichnete, Hervorragende, im Guten oder im Bösen, einerlei ob Mensch, Handlung oder was immer, zeigt jederzeit eine ungewöhnliche Stärke und Größe in irgend welcher Hinsicht. Wir wissen, wie leicht Stärke, Größe und Erfolg das moralische Urteil der Menschen verwirrt, und Nietzsche war gänzlich dadurch geblendet. Es ist immer die Schwäche und Unsicherheit des moralischen Urteils, die Schwäche der eigenen Persönlichkeit, welche den Menschen der Größe, dem Ungewöhnlichen, dem Erfolge widerstandslos zu Füßen wirft. Und das ist der Kern Nietzsches, — was wir unter „Nietzsche" verstehen.

Das sich Auszeichnende ist nicht nur dann und deshalb das Höhere, weil es als letzteres durch das ästhetische oder moralische Urteil bestimmt, ihm durch dieses Wert beigelegt wird. Das sich Auszeichnende ist an sich das Höhere, und es ist es, welches die Stärke desjenigen, als dessen Ergebnis es erscheint, „Herrschsucht, Habgier, Neid, Haß und wie diese schönen Dinge alle heißen", als Wert bestimmt. Ein moralisches Urteil kommt nicht mehr in Betracht, gibt es nicht. Und das Höhere ist für Nietzsche das Vornehme.

Aber er vermochte nicht, — wir haben es schon in der Anamnese gesehen, — dieses als eine Idee, aus andern ästhetischen oder sittlichen Ideen entspringend



oder in ihnen wurzelnd zu entwickeln. Er führt es uns sinnlich konkret in einem Individuum vor, stellt es uns dar — eine hohle Phrase als würdiger Schlußeffekt — in theatralischer Pose: „Die vornehme Seele blickt ungern überhaupt nach oben, sondern entweder vor sich, horizontal und langsam, oder hinab; sie weiß sich in der Höhe."

Und das Gemeine? Wir haben ebenfalls schon in der Anamnese, Seite 47 und 52, davon gesprochen, wir können es nicht vermeiden dieselben Sätze und Aussprüche wieder aufzunehmen, wiederholt zu besprechen. Sie enthalten meistens Bestandteile aus verschiedenen Handschriften, schillern anders, je nachdem man sie mehr im Lichte der einen oder der andern betrachtet, — Nietzsches Perspektive, perspektivische Schätzung, wechselt ja auch beständig.

Etwas ist nicht deshalb gemein, weil es der Würde entbehrt, weil es unbeherrschter, niedriger Begierde entspringt, weil es das ästhetische und moralische Gefühl verletzt. Nietzsche vermag so wenig das Gemeine, — er selbst entbehrt gänzlich jeder Würde, — wie das Vornehme als wirklichen Wert oder Unwert zu begreifen, dazu bedürfte es eines ästhetischen oder moralischen Urteils. Er nimmt „gemein" dem Wortlaute nach, rein äußerlich, als gemeinsam, was man mit andern Menschen gemein hat, und er will nichts gemein haben. Es geht seinen Philosophen, — also auch ihm, — wider den Stolz und wider den Geschmack, daß ihre Wahrheit gar noch eine Wahrheit für jedermann sein soll; „mein Urteil ist mein Urteil, dazu hat nicht leicht auch ein anderer das Recht." Gut ist nicht mehr gut, wenn es der Nachbar in den Mund nimmt und Gemeingut kann es nicht geben, das Wort widerspricht sich selbst: „was gemein" — (bedeutet doch hier gemeinsam) „sein kann, hat immer nur wenig Wert." Und hier greift das bereits gesteigerte

persönliche, subjektive Motiv ein, (siehe Seite 57), die Nietzsche bis zum Vergessen seiner selbst beherrschenden Begierde, ein Ausgezeichneter, ein Vornehmer zu sein. Bei der eigenen Ohnmacht und Unfähigkeit zu leisten, was er hochtönend angekündigt hatte, und er konnte sich dem Gefühle dieser unmöglich immer und ganz verschließen — was blieb ihm übrig, als die größte Verachtung zur Schau tragen gegen alles andere, das Gemeine, wie er es nannte. Und es gibt nichts, was Nietzsche nicht verhöhnt, beschimpft, beschmutzt. Damit glaubte er sich selbst in die Höhe zu schrauben, und er schraubte so lange wie der Frosch in der Fabel, der sich aufblähte bis er platzte.

Wir haben gleich im Anfange eine Reihe dessen, was Nietzsche verachtet, aufgeführt; wir haben in der Anamnese seine zur Schau getragene Verachtung gegen die Menschen, — er spricht nur von Pöbel und Tölpel, — berührt. Die Art, wie sich diese steigert und äußert, zwingt uns zu dem Schlusse, daß hier eine, in geringerem Grade häufiger anzutreffende, in solchem Grade, wie bei Nietzsche, höchst bedenkliche Perversität des Denkens vorliege und schon als ätiologisches Moment müsse angenommen werden.

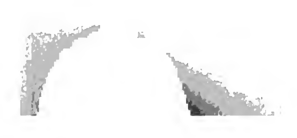
Diese Perversität zeigt sich bei jedem Urteile Nietzsches, und es gehört nicht zu den geringsten Widerwärtigkeiten bei dessen Lektüre, kein einziges Urteil über eine Person und sonst Beliebiges zu finden, das nicht ganz oder doch zu dreiviertel falsch und schief wäre. Z. B. „wie ist Willensverneinung möglich? wie ist der Heilige möglich? Das scheint wirklich die Frage gewesen zu sein, bei der Schopenhauer zum Philosophen wurde und anfing.“ Wie ist es möglich, derartiges zu denken und zu schreiben! Es ist, wenn nicht absichtliche, die leichtfertigste Fälschung — mit Nietzsche zu reden — des Thatbestandes. Schopenhauers Ausgangspunkt liegt klar vor

in seiner ersten Schrift über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde, und diese Schrift, in der ersten Auflage, enthält weder Andeutungen noch eine innere Nötigung zu der späteren wunderlichen Lehre Schopenhauers von der Heiligung durch die Verneinung des Willens. Um die klare Feststellung einer Thatsache kümmert sich Nietzsche niemals, er schiebt seine ganz subjektive und perverse Auslegung unter, und sein Urteil steht da: so überall.

Es ist bekannt, daß Leute aus gebildeten Ständen in einem Anfalle von delirium tremens plötzlich, von Hallucinationen unterbrochen oder an solche anknüpfend, eine blendende, witzige und geistreiche Beredsamkeit in schnellstem Tempo, oft noch in den höflichsten Formen entwickeln, wodurch Laien völlig getäuscht werden können. Daran erinnern die Inkohärenz und Sprünge der Gedanken Nietzsches denjenigen sofort, der einen solchen Fall einmal gesehen hat.

Wer zu schreiben imstande ist: „die bisherige Psychologie hat Schiffbruch gelitten, weil sie sich unter die Herrschaft der Moral gestellt hat und an die moralischen Wert-Gegensätze glaubt," der hat überhaupt keine Ahnung, was Psychologie, was Philosophie ist, der weiß einfach nicht mehr, was er schreibt. Es ist Wörter-Zusammenstellung und Geklingel ohne Sinn.

Und schließlich: „Welche Wohlthat, welche Erlösung von einem unerträglich werdenden Druck das Erscheinen eines unbedingt Befehlenden für diese Herdentier-Europäer ist, dafür gab die Wirkung, welche das Erscheinen Napoleons machte, das letzte große Zeugnis — die Geschichte desselben ist beinahe die Geschichte des höheren Glücks, zu dem es dieses ganze Jahrhundert in seinen wertvollsten Menschen und Augenblicken gebracht hat." Dieser Satz ist kein Paradoxon mehr, er läßt sich überhaupt nicht als von einem zurechnungsfähigen Menschen



herrührend beurteilen. Wir führten ihn an zum Schlusse der Vergleichung mit Aussprüchen aus der Zeit der beginnenden Auflösung der romantischen Schule. Als Hegel eben die Phänomenologie geschrieben und damit sich von jener losgelöst hatte, — seine Philosophie war doch nur der Versuch, den von Fichte und Schelling übernommenen Inhalt verstandesgemäß zu konstruieren, — da verursachte ihm der Anblick Napoleons, „der Weltseele zu Pferde", eine „wundersame Empfindung" und er wünschte der französischen Armee Glück! Aber Fichte, der der romantischen Philosophie das Problem aufgestellt, woran sie sich begeistert hatte, — er wollte von der Ironie der Romantiker nichts wissen, er hielt seine Reden an die deutsche Nation, seine Ideale bestanden die Probe in der Wirklichkeit. (Ende und Anfang) der romantischen Philosophie und Schule! Das Ende war kläglich genug: Theosophie, Mysticismus (Schellings Offenbarungsphilosophie), Bekehrung zum Katholicismus und Hegels System. Das Ende Nietzsches sehen wir bereits als ein notwendiges voraus, — wir stehen am Anfange desselben.

Aussprüche, Methode, das Ende der romantischen Schule und Nietzsches bieten so viele Vergleichungspunkte, daß wir noch auf etwas beiden gemeinsam zu Grunde Liegendes schließen dürfen. Dieses ist vor allem Willkür und Gesetzlosigkeit. Wo immer diese auftreten und herrschen, im praktischen Leben wie im Bereiche des Denkens, in Wissenschaft und Kunst, da ist Unterdrückung des Rechts und der Vernunft, Unordnung und Verwirrung oder Auflösung die notwendige Folge. Die absolute Gesetzmäßigkeit, die objektive Herrschaft des Kausalgesetzes, am gestirnten Himmel wie auf Erden, in Zweifel zu stellen und leugnen zu wollen, ist der Gipfel des Unsinns, einem Menschen mit gesunden Sinnen und gesundem Verstande unmöglich.

Bei Nietzsche wird die Gesetzlosigkeit in der Welt, „jene schauerliche Herrschaft des Unsinns und Zufalls, die bisher Geschichte hieß", als die Welt beherrschend verkündet. „Jene Gesetzmäßigkeit der Natur, von der die Physiker so stolz reden, besteht nur Dank ihrer Ausdeutung und schlechten Philologie; sie ist kein Thatbestand", (wie kann Nietzsche einen Thatbestand anrufen, von dem er keine Ahnung hat!), „kein Text, vielmehr nur eine naive, humanitäre Zurechtmachung und Sinnverdrehung, mit der sie den demokratischen Instinkten der modernen Seele sattsam entgegenkommen. Ueberall Gleichheit vor dem Gesetz ist ein artiger Hintergedanke, in dem die pöbelmännische Feindschaft gegen alles Bevorrechtete und Selbstherrliche verkleidet liegt." Selbstverständlich ist nun auch die Anwendung der Mathematik, welche allein es ermöglicht, die Gesetze der Natur in aller Strenge und Bestimmtheit zu erkennen, „eine beständige Fälschung der Welt durch die Zahl." Man sieht, Nietzsche hat für die exakten Naturwissenschaften etwa das Verständnis eines Karrenschiebers für Aristoteles oder Sophokles Antigone.

Die Gesetzmäßigkeit der Welt ist also abgethan. Wir erinnern hier nur daran, daß Nietzsche in diesem Stadium bereits vergessen hatte, früher selbst Gesetze anerkannt zu haben: „der Künstler, der tausendfältigen Gesetzen gehorcht."

Wir müssen noch ein letztes Beispiel anführen. „Im An-sich regiert kein Gesetz. Wir sind es, die allein die Ursachen, das Nach-einander, das Für-einander, die Relativität, den Zwang, die Zahl, das Gesetz, die Freiheit, den Grund, den Zweck erdichtet haben; und wenn wir diese Zeichenwelt als an-sich in die Dinge hineindichten, treiben wir es wie immer, nämlich mythologisch."

Wie wir soeben gesagt haben, Seite 89, alles

in diesem Satze ist in Unordnung und steht schief, die Auswahl der Begriffe, welche er zusammenrafft, die Art der Zusammen- oder Nebeneinanderstellung, die Worte, welche er gebraucht, was er sagen will nun vollends. Es ist ein Beispiel zu der fortschreitenden Gedanken-verwirrung und Gedankenflucht Nietzsches. Nacheinander bedeutet doch zeitlich, warum nicht Zeit sagen? Warum läßt er den Raum weg? Zwang soll wohl Notwendigkeit heißen, wo bleibt die Möglichkeit? Weshalb sagt er dafür: Füreinander und Relativität? Was soll die Zahl, und nun gar mit Freiheit, Gesetz und Zweck in einem Atem ausgesprochen? Was haben diese Begriffe miteinander zu thun? Die Zusammengehörigkeit derselben, für den Philosophen, ist etwa die von Schwan, Schwein, Schwertfisch für den Zoologen, diese fangen doch wenigstens alle drei mit Schw an.

Nun sollen wir diese Begriffe erdichtet haben! Einen unpassenderen Ausdruck kann man nicht finden. Gesetzt: Zeit, Raum (sollte Für-einander diesen bedeuten?) und Kausalität, (Nietzsche sagt Grund), bedeuteten gar nichts an sich, bezögen sich gar nicht auf das Ding an sich, das Reale, seien nur Formen a priori unserer Sinnlichkeit, unseres Verstandes, so haben wir sie doch nicht erdichtet? Und sind sie diese nicht, sind sie uns auch nicht gegeben, so müssen sie mit Notwendigkeit in uns entstanden sein, denn was wir erdichtet haben, könnten wir auch wegdichten, aber die Zeit können wir so wenig wegdenken als uns selbst, so lange wir leben und denken. Gibt es schließlich nicht mehrfach vorhandenes Gleiche und Ähnliche, gibt es nicht viele Menschen, können und müssen wir nicht zählen? Haben wir die Mehrheit erfunden und erdichtet und damit die Zahl?

Und weiter, an-sich bedeutet unabhängig von jeder Beziehung auf anderes, das Ding an-sich, in der philo-

sophischen Sprache, was unabhängig von unserem Denken, unserer Erkenntnis *ist*, das Reale. Daß die Sinnendinge nicht das Ding an-sich sind, ist selbstverständlich, da sie nur vermittelst unserer sinnlichen Wahrnehmung das sind, als was sie uns erscheinen. Wie könnte nun ein Mensch Relativität, Grund, Zwang, Nacheinander als an-sich nehmen und betrachten? Wie hineindichten in die Dinge? In welche Dinge? In das Ding an-sich kann keinem Menschen einfallen, aber in den Sinnendingen, da finden wir alles das, sonst wüßten wir nichts davon. Aber gewiß nicht als *an-sich* darin befindlich, sondern in ihren Beziehungen unter einander und auf uns. Nietzsche verfährt hier wie überall, wo er kritisieren oder widerlegen will, er kämpft *gegen seine eigene* schiefe und verkehrte Auffassung philosophischer Begriffe und Lehren. Wie er sich diese in seinem Kopfe zurecht macht, entspricht genau der Weise, wie Don Quijote in den Windmühlen Ritter und Ungetüme erblickt.

Und schließlich, meint Nietzsche, treibt man's *mythologisch*.

Nietzsche hat die Gesetzlosigkeit, die Herrschaft des Unsinns in der Welt gefunden und verkündet, wir haben es eben gehört, Seite 92, aber er spricht auch an anderer Stelle von dem „*Gesetz* des Unsinns“, — und es ist in der That dieses Gesetz, infolgedessen er seinem Schicksal verfallen muß. Denn selbst der Unsinn steht unter dem Gesetz, auch Nietzsche. Die willkürlichsten Ausschweifungen im Denken haben ihre gesetzmäßigen Folgen. Die psychologischen Gesetze beherrschen auch das pathologische Denken, wie die physiologischen Gesetze die krankhaften Prozesse, die Mißbildungen und Neubildungen, Heteroplasmen, deren gesetzmäßige und notwendige Entwickelung und Verlauf bis zur Zerstörung des Organismus, in dem sie aufgetreten sind. Was aller Logik spottet, wie Nietzsches Denken, unterliegt doch den logischen Gesetzen, — auch

der absurdeste Gedanke ruft mit unerbittlicher Notwendigkeit anderen, die sich voraussehen lassen.

Nietzsche meint also, die Philosophen und „Naturforscher gemäß ihrer mechanistischen Tölpelei“ trieben's mythologisch. Wir dürfen es als sicher annehmen, daß gerade Nietzsche zu mythologischen Vorstellungen, aber den denkbar rohesten, mit Notwendigkeit getrieben wird. Wir wollen über den Begriff der Mythologie die Ansicht eines Mannes hören, der diesen am lichtvollsten entwickelt hat, Max Müller. Nietzsche, als Philologe, mußte ihn kennen; wir könnten dabei gelegentlich wohl finden, daß er für seine „neuen und originellen Einfälle“ auch bei Müller Anleihen gemacht habe.

Der berühmte Sprachforscher entwickelt bekanntlich in meisterhafter Weise die Bedeutung der Metapher im sprachbildenden Prozesse. „In dem Geistesleben des Menschen war ohne Mitwirken der Metapher kein Fortschritt möglich. Die meisten Wurzeln hatten ursprünglich eine materielle Bedeutung und eine so allgemeine und umfassende Bedeutung, daß sie leicht auf viele specielle Gegenstände angewendet werden konnten. Wir werden keine primitiven Wurzeln finden, welche Zustände und Handlungen bezeichneten, die nicht im Bereiche unserer sinnlichen Erkenntnis liegen. Aus einem kleinen Vorrat solcher materieller Wurzeln hat die Sprache den zahllosen Sprößlingen des menschlichen Geistes wohl anständige Kleidung geliefert und keine Idee, keine Empfindung unversorgt gelassen, die wenigen etwa ausgenommen, welche, wie uns einige Dichter versichern, unaussprechlich sind.“

Es ist also eine Metapher, wenn ein Wort, das ursprünglich einen Gegenstand bezeichnet, auf andere Gegenstände, welche auf unseren Geist den Eindruck machen, als ob sie an den Eigentümlichkeiten des ersten Gegenstandes in irgend welcher Weise Teil hätten, über-

tragen wird. Nun kann es sich leicht ereignen, daß der ursprüngliche natürliche Grund dieser Uebertragung vergessen wird, dem Bewußtsein entschwindet und gesuchte, künstliche Gründe erdichtet, Erklärungen versucht werden, die aus der ursprünglichen Bedeutung des Wortes folgen. Oder aber, daß Merkmale des ersten Gegenstandes, Folgerungen, die sich aus dem bekannteren Wesen des ersteren ergeben, geradezu auf den metaphorisch benannten Gegenstand mit übertragen werden. Dieses ist Mythologie. Müller zeigt nun, daß dieser Prozeß eine allgemeine Phase ist, durch welche jede Sprache einmal hindurch gehen mußte. Er nennt diese allgemein die mythische oder mythologische. Was gewöhnlich Mythologie genannt wird und sich auf religiöse Ideen bezieht, welche am leichtesten auf den mythologischen Ausdruck eingehen, macht nur einen Teil jener allgemeinen Mythologie aus.

Nun spricht aber Müller von ursprünglichen reineren Begriffen von Gott, welche als „das kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat“ in metaphorische Ausdrücke mußten eingekleidet werden und so habe „die Mythologie den Stamm, die uralte verständige Religion, wie üppig giftiges Unkraut überwuchert.“

Diese theologische vielleicht englische Schrulle hat den sonst so scharfsinnigen Mann verhindert, das Wesen der Religion, deren Verhältnis zur Mythologie richtig zu erkennen, klar in der Sache zu sehen und hat ihn deshalb auch in einige Widersprüche verwickelt.

Wenn die Menschen *ursprünglich reinere Begriffe*, eine *verständige* Religion hatten, so mußten sie für diese Ideen auch Worte besitzen, — warum also sie in metaphorische Ausdrücke einkleiden? Und für das, was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat, konnten sie so wenig ursprüngliche Begriffe

und Worte besessen haben, als gewisse Dichter, wie Müller witzig sagt, für ihre unaussprechlichen Ideen.

Müller sagt in Bezug auf jene theologische Ansicht, daß Mythologie wie ein krankhafter Zustand, eine Ohnmacht der Sprache, jede Seite des intellektuellen Lebens der Menschen ergreifen könne. Und an anderer Stelle sagt Müller: „Unter Mythologie denke ich jeden Fall inbegriffen, in welchem die Sprache eine unabhängige Kraft gewinnt und auf den Geist zurückwirkt." Ohnmacht und unabhängige Kraft will nicht recht zusammenstimmen.

Dieses Schiefe, bei Müller eine seltene Ausnahme, hat nun Nietzsche aufgegriffen, selbstverständlich noch schiefer gebogen und verkehrt. Er hat es in Nr. 20 „Philosophie und Sprach-Suggestion" verarbeitet. Aber wie!

Eine auf den Geist rückwirkende Kraft kann nach moderner Redeweise wohl als Suggestion bezeichnet werden. Diese Kraft und daß daraus Mythologie entsteht, beruht aber auf dem Materiellen, dem Stoff der Sprache, dem Wort, der Bedeutung desselben, und Nietzsche verlegt sie, in ungeheuerlichster Umkehrung, in die grammatischen Funktionen, in die Form der Sprache. Also gerade das geistige Element der Sprache, die Form, welche allein höheres denken, diesem die Freiheit und Feinheit der Bewegung ermöglicht, diese soll uns zu dem falschen Philosophieren verleiten, „von vornherein alles für eine gleichartige Entwickelung und Reihenfolge" — die ebenfalls nur in Nietzsches Kopf existiert — „der philosophischen Systeme vorbereiten." „Philosophen des ural-altaischen Sprachbereichs, meint Nietzsche, bei dem der Subjektsbegriff am schlechtesten entwickelt ist, werden mit großer Wahrscheinlichkeit anders in die Welt blicken, als Indogermanen und Muselmänner." Gehört die türkische Sprache nicht auch

zum ural-altaischen Sprachstamme und sind die Türken nicht auch Muselmänner? Nietzsche verhält sich ironisch gegen das Subjekt, es ist ihm ein Dorn im Auge, natürlich, wir wissen es schon. Denn das Subjekt in Verbindung mit dem Verbum bedingt die Bestimmtheit des Satzes, des Gedankens, und diese möchte Nietzsche auflösen. Aber auch hier sieht Nietzsche wieder falsch. Anstatt daß durch mangelhafte Entwickelung des Subjekt-Begriffs der Geist Freiheit behielte und sich von dem Begriff der Substanz loslösen könnte, — denn darum ist es Nietzschen zu thun, — geschieht gerade das Gegenteil.

In der jakutischen Sprache, dem Typus der rein ural-altaischen, gibt es keine Subjektsform, deshalb auch kein wahres Verbum, und mit dem Mangel des letzteren muß sich eine gewisse Substantialisierung, ein Vorherrschen der Kategorie der Substanz verbinden. Statt der Energie der Thätigkeit, die im Verbum liegt, findet sich überall ein ruhiger Zustand, ein Besitzen von Eigenschaften und Thätigkeiten. Von einem wahren Satz kann in der ural-altaischen Sprache nicht die Rede sein; es fehlt der Kern und Keim aller wahrhaft formalen Gestaltung des sprachlichen Ausdrucks, also des Denkens selber. Nur Formlosigkeit und materielle Anschauung. (Steinthal.)

Die jakutischen Philosophen werden daher mit großer Wahrscheinlichkeit nicht nur „anders“, sondern überhaupt g a r n i c h t in die Welt blicken, da es keine gibt und keine geben kann, eine solche Sprache kein Material zu philosophischem Denken geben kann.

Also auch hier hat Nietzsche einen seiner „geistreichsten“ Einfälle, die grammatischen Formen für unser falsches Denken verantwortlich zu machen, e n t l e h n t, und dazu beruht sie noch auf gänzlichem Mißverständnis und Verdrehung.

Daß Nietzsche sehr oft ein Wort für ein anderes

setzt, in sehr metaphorischer Bedeutung, haben wir gesehen, auch daß er Merkmale und Urteile, die von dem einen gelten, ohne weiteres auf das andere überträgt, ebenfalls. Wir können bereits sagen, daß seine Mythologie ebensowohl wie eine Ohnmacht seiner Sprache, als die Folge der rückwirkenden unabhängigen Kraft der Sprache erscheint. Wir dürfen annehmen, es ist eine notwendige Entwickelung seines Denkens, daß Nietzsche gänzlich in einer Mythologie versinkt. Wir betrachten noch einige der wichtigsten Begriffe und Ideen.

Nietzsche will von der Freiheit des Willens reden. Er meint, „das Verlangen nach Freiheit des Willens sei das Verlangen, die ganze und letzte Verantwortlichkeit für seine Handlungen selbst zu tragen und Gott, Welt, Vorfahren, Zufall", (Zufall ist der beste, ächt Nietzschesche Ausdruck, deshalb bei ihm so beliebt; wir können uns darunter denken, was wir wollen, also irgend etwas) „Gesellschaft, davon zu entlasten, und das ist bäurische Einfalt, deshalb ist der Begriff freier Wille zu streichen." Es ist hier wie überall, wir müssen es wiederholen, wo Nietzsche den Versuch macht etwas zu erörtern, einen Begriff zu untersuchen, — gleich beim Beginnen versteht er es, die Sache so schief anzupacken, die Frage so falsch zu stellen, daß unmöglich etwas Vernünftiges dabei herauskommen kann. Es ist auch Nietzschen unmöglich anzunehmen, daß wir einen Begriff untersuchen, weil er ein Problem enthält, nur des Problems halber, er muß immer einen „moralischen," einen persönlichen Grund- oder Hintergedanken unterschieben; er kann nicht anders, er muß es ja von sich selbst abnehmen, er hat nur persönliche Absichten, es handelt sich bei ihm nur um den Effekt, den, was er sagt, bei Anderen hervorrufen könnte. Hinter jedem Satze steht bei ihm die Frage:

nun, was sagt Ihr dazu? Bin ich nicht der große, der geniale, der einzige Nietzsche?

Nietzsche meint, „die causa sui sei der beste Selbstwiderspruch und das Verlangen nach Freiheit sei eben jene causa sui.“ Es ist immer komisch, wenn Nietzsche einen Widerspruch entdeckt, der als solcher, glücklicherweise (!), lange vor ihm bekannt war; sicher ist auch anzunehmen, daß er selbst gänzlich in demselben sich befindet, wir werden es wohl sehen. Ohne dieses weiter zu erörtern springt er also ab und spricht von dem Verlangen nach Freiheit des Willens. Und nun kommt die geistreichste Auflösung des Dilemmas.

Trägt der Mensch allein die Verantwortlichkeit seiner Handlungen, ist sein Wille von Gott, Welt, Vorfahren, Zufall, Gesellschaft unabhängig, so ist „der berühmte Begriff sowie Wille bäurische Einfalt.“

Will der Mensch „die Verantwortlichkeit auf jene Dinge abwälzen“, bestimmen also letztere den Willen, dann ist der Wille nicht frei. Aber unfreier Wille ist Mythologie. Also „streiche man den freien und den unfreien Willen aus dem Kopfe“ und rede nicht mehr davon, — das ist in der That das einfachste und beste, denn „im wirklichen Leben handelt es sich nur um starken und schwachen Willen.“ Da hat Nietzsche nun vollkommen Recht, im wirklichen Leben kümmert man sich nicht um philosophische Probleme. Der praktisch thätige Mann, der weiß was er will, kann die Frage, ob sein Wille frei sei oder nicht, gar nicht aufwerfen, er würde sie gar nicht verstehen.

Warum hat Nietzsche die Frage nach der Willensfreiheit aufgeworfen und die sehr überflüssige Antwort gegeben, daß sie im wirklichen Leben keine Bedeutung habe? Wie ist es möglich, daß Nietzsche so abspringen

konnte? Eine in der ersten Handschrift versuchsweise aufgeworfene Frage wird in der zweiten aufgenommen und dem Geiste der letzteren, dem gegenwärtigen Stadium des Denkens entsprechend kurzer Hand abgethan. Wir sehen dieses noch aus folgenden Sätzen: „Es ist fast immer schon ein Sympton davon, wo es bei ihm selber mangelt, wenn ein Denker bereits in aller Kausal-Verknüpfung und psychologischen Notwendigkeit etwas von Zwang, Not, Folgen-Müssen, Druck, Unfreiheit herausfühlt." Nach Nietzsche sind wir es, die den Kausal-Zusammenhang, die Notwendigkeit erdichtet haben, — wie kann jemand da etwas herausfühlen? Und wer fühlt den Zwang, die Not? Nietzsche selbst, der es andern unterschiebt, er selbst befindet sich in Not, er spricht oft genug davon. Gerade die gehäuften Ausdrücke von Zwang bis Unfreiheit, — Nietzsche liebt solche Wortanhäufungen, wir haben es schon gesehen, — sind Ausfluß der „Ipsissimosität", woran er immer litt. Das zeigt auch der folgende Satz: „Die Unfreiheit des Willens wird als Problem immer auf eine tief persönliche Weise" (von Nietzsche gewiß) „gefaßt, die einen wollen ihre Verantwortlichkeit, den Glauben an sich, das persönliche Anrecht auf ihr Verdienst nicht fahren lassen; die andern wollen nichts verantworten, an nichts schuld sein und verlangen aus einer innerlichen Selbstverachtung heraus, sich selbst irgendwohin abwälzen zu können. Diese letzteren pflegen sich, wenn sie Bücher schreiben, heute der Verbrecher anzunehmen."

Wer hat nun recht, die einen oder die andern? Dem Ausdruck nach nimmt Nietzsche für die ersteren — also die Willensfreiheit — Partei. Vorläufig machen uns diese Sätze den Eindruck, als ob Nietzsche fortwährend vergäße, von was er eben gesprochen, was er wollte, um was es sich handelt. Es sind eben die

verschiedenen Handschriften, welche sich hier kreuzen, von denen immer die eine der andern das Wort abnimmt.

Nietzsche befindet sich in Not. Das Dilemma des freien und unfreien Willens ist doch nicht gelöst. Er hat es einstweilen abgewiesen, daß es sich nur um starken oder schwachen Willen handle; er wird es auch mit der Verantwortlichkeit so machen, einfach erklären, daß man eine solche nicht zu kennen braucht.

Er entscheidet sich natürlich für den starken Willen, und dieser muß sein Ideal, das vornehme Ego haben. So tritt dieses zuletzt auf und hilft aus der Verlegenheit. Der starke Wille kennt keine Verantwortlichkeit, nichts als was er begehrt und erreichen will. Der „Raubmensch, das prachtvolle Individuum" erscheint also, Nietzsches Sinne und Phantasie blendend und gefangen nehmend. Nietzsche erkennt nicht mehr, daß der Mensch, das vornehme Ego, — das „den Thatbestand seines Egoismus ohne Fragezeichen hinnimmt, auch ohne ein Gefühl von Härte, Zwang und Willkür", — das Raubtier hat ebenfalls kein solches Gefühl, wenn es sein Opfer zerfleischt, — daß der Mensch, der ohne Fragezeichen und Gefühl in rücksichtslosester Weise „ausbeutet", alles niedertritt, was ihm zur Befriedigung seiner Begierden und Leidenschaften im Wege steht, der einer Verantwortlichkeit sich gar nicht bewußt ist, da er ebensowenig etwas von Sittlichkeit weiß: daß dieser Mensch in der That keine Unfreiheit herausfühlen kann, denn er befindet sich vollständig in dem Zustande der Unfreiheit des Tieres, das nur noch Naturgesetzen zur Befriedigung seiner Bedürfnisse, — man pflegt nach seinen Instinkten zu sagen, — handelt, handeln muß.

Nennt Nietzsche nicht „vornehme Menschen" „Menschen der Instinkte"? Hat er obiges nicht erkannt?

Vielleicht doch, früher, wenn auch unklar, hatte er noch ein Gefühl davon, — wir werden es gleich sehen. Und er hat eine Stelle seiner ersten Handschrift stehen lassen, er spottet über die Menschen mit schwachem Willen, die sich der „Verbrecher annehmen". Kann es Verbrecher geben und was ist ein Verbrecher? Er sprach auch, — jedenfalls früher, — aufs heftigste gegen die „Anarchistenhunde, welche eins seien mit den arbeitsamen Demokraten und tölpelhaften Philosophastern im Mißtrauen gegen die strafende Gerechtigkeit". Kann man von Gerechtigkeit reden, wenn man keine allgemein gültigen Sittengesetze anerkennt? Und Nietzsche sagt sogar, daß es einen Punkt von krankhafter Vermürbung und Verzärtlichung in der Geschichte der Gesellschaft gäbe, wo sie selbst für ihren Schädiger, den Verbrecher Partei nähmen. Schädiger!? Dann muß es doch etwas geben, was geschädigt werden kann, und das kann doch hier nichts anderes sein, da es die Gesellschaft betrifft, als so etwas wie deren Wohlfahrt? Aber nun lesen wir, daß die allgemeine Wohlfahrt kein Ideal, kein Ziel, kein irgendwie faßbarer Begriff sei, sondern ein Brechmittel! Es ist das fast das Stärkste, was Nietzsche geschrieben hat, es muß der letzten Handschrift angehören, wir können es ihm nicht mehr zurechnen. Aber zwischen diesen verschiedenen Stellen befindet sich Nietzsche im Gedränge, in größter Not. Das von „da unten" steigt doch immer noch empor und fordert sein Recht. Er sagt, das „Zeichen der Vornehmheit sei die eigene Verantwortlichkeit nicht abgeben wollen, nicht teilen wollen!" Hat Nietzsche vergessen, daß dieses „bäurische Einfalt" ist? Ist es nicht ein von „da unten" stammendes unabweisliches Urteil?

Nietzsche will den Versuch machen, alle Gesetze des Denkens, der Logik, die Thatsachen der Erfahrung und

des Bewußtseins, das Gegebene und den Kausalzusammenhang verspottend mit ernsthaften Begriffen zu spielen, wie mit dem Ich, dem Willen, den moralischen Ideen, der Wohlfahrt der Gesellschaft. Er hat den starken Willen zu Hülfe gerufen: er wird an dem „Unbelehrbaren, dem Granit von geistigem Fatum da unten" zu nichte werden.

Weshalb nennt Nietzsche den unfreien Willen Mythologie? Er kann sich die Ursache, „welche die mechanistische Tölpelei stoßen und drücken läßt, bis sie wirkt" nur als ein Ding, ein Wesen, verkörpert vorstellen, er hat keine Ahnung von dem wahren Kausalbegriff, er kann selbst nur mythologisch denken. Er schwingt sich in Worten noch einmal auf die Höhe abstraktesten Denkens: „im An-sich gibt es nichts von Kausal-Verbänden, von Notwendigkeit, da folgt nicht die Wirkung auf die Ursache, da regiert kein Gesetz." Aber das Chaos, das dem Schein der gesetzmäßigen Welt zu Grunde liegen soll, kann kein Mensch denken, ernsthaft, selbst Nietzsche nicht. Was er eben hochtönend abgesetzt hat, er muß es sofort wieder hervor holen, klar begrifflich gefaßt ist es dadurch nicht geworden. „Die Frage ist zuletzt, ob wir an die Kausalität des Willens glauben: thun wir das, — und im Grunde ist der Glaube daran eben unser Glaube an Kausalität selbst, — so müssen wir die Willens-Kausalität hypothetisch als die einzige zu setzen versuchen." Da haben wir sie glücklich wieder, die Kausalität, das Wirken des „Willens auf Wille", „alte wirkende Kraft" und zwar An-sich. Denn die „Welt ist Wille zur Macht und nichts außerdem", der Wille ist das An-sich. Und Nietzsche mußte so wieder die Ursachen in das An-sich hineindichten, verdichten zu Wesen.

Als freier Geist wollte Nietzsche mit allen Vorurteilen aufräumen, er hatte alle Begriffe, welche uns

gegeben und Erzeugnisse eines notwendigen Denkens sind, wie Kausalität, Substanz, Ich, Gesetz, Notwendigkeit, logische und grammatische Formen und Funktionen, er hatte sie alle zur Thüre hinausgeworfen: — aber nun werden in die entstandene Leere, durch alle Ritzen die Schatten derselben stürzen: sie müssen sich ihm zu mythologische Wesen gestalten, und in regellosem, gespenstischem Reigen, den „tollen, übermütigen" philosophischen Tanz tanzen, vor Nietzsches Geist, ihn verwirrend bis zur Umnachtung.

Das Wirken des Willens auf Wille hat uns im Grunde wieder in das alte Dilemma gebracht, denn der Wille wird bestimmt durch einen andern, wenn dieser auf jenen wirkt, der Wille steht wieder unter dem „Kausalverband". Nietzsche glaubt aber, — und das ist die Hauptsache, — mit dem starken Willen, der ohne Fragezeichen keine Verantwortlichkeit kennt, alle diese alten Fragen beseitigt zu haben.

Der „starke Wille" hängt: — sagen wir, vorläufig, mit Nietzsches Ideal, dem „vornehmen Ego" zusammen. Wir wissen noch nicht, ob der starke Wille jenes zu dem macht, was es ist, oder ob der Wille desselben der starke Wille ist, weil er eben der Wille des vornehmen Ego ist. Beides ließe sich bei Nietzsche herauslesen. Wir müssen uns jetzt dieses Ideal etwas näher ansehen. Wir haben bis jetzt noch nichts von alledem gefunden, was Nietzsche in seinen Projekten von Neuem versprochen hat. Vielleicht finden wir es in seinem Ideal, lernen wohl auch dabei, was es eigentlich mit der Moral und dem „moralisch" auf sich hat, das er überall anbringt und einmischt.

Wir haben von dem Ideal schon gesprochen, Seite 52 und 53, und bemerkt, daß es ein Produkt der Abstammung, der Züchtung u. s. w. sei. Wir müssen das jetzt näher ins Auge fassen.

„Jede Erhöhung des Typus „Mensch“ war bisher das Werk einer aristokratischen Gesellschaft.“ „Jede höhere Kultur auf Erden hat bisher angefangen, daß Menschen mit einer noch natürlichen (!) Kultur, Barbaren, Raubmenschen“ (die also eine natürliche Kultur besassen?) „sich auf gesittetere, friedlichere Rassen, oder auf alte mürbe Kulturen werfen. Die vornehme Kaste war im Anfang immer die Barbaren-Kaste; ihr Übergewicht lag nicht vorerst in der physischen Kraft, sondern in der seelischen — es waren die ganzeren Menschen, was auf jeder Stufe auch soviel bedeutet, als die ganzeren Bestien!“

Es ist bedenklich einen Vorgang, der in der ältesten Geschichte sich hie und da zugetragen hat, zu verallgemeinern und gewissermaßen als Entwicklungsgesetz und notwendige Bedingung zur Entstehung einer höhern Kultur hinzustellen. Nietzsche hat den Anfang vergessen: Die friedlicheren, gesitteteren, wohl auch Handel treibenden Rassen, vollends die alte mürbe Kultur, sie besaßen und waren doch bereits für damals schon höhere Kultur, wie war diese entstanden? Und heute müssen wir verzichten, eine höhere Kultur zu erreichen, denn wo wollen wir die Barbaren und Raubmenschen hernehmen, um unsere alte und mürbe Kultur zu vernichten, damit eine höhere beginnen? Und ähnliche Vorgänge in geschichtlicher Zeit: waren die Lakedämonier solche Barbaren „in jedem furchtbaren Verstande des Wortes?“ Oder die germanischen Völker? Und wirkliche Barbaren, Hunnen, Avaren, Mongolen, — sie haben zerstört auf ihren Raubzügen und niedergetreten, — wie die Spanier in Amerika, — aber wo sind sie geblieben und welche Kultur hat sich daraus entwickelt?

Nietzsches Phantasie hat eine Skizze entworfen, ohne sich viel um wirkliche Geschichte zu kümmern und



zu fragen: da doch einmal alle Menschen Barbaren und Raubmenschen waren, wie und wodurch entwickelte sich die erste organisierte Gesellschaft, die erste Gesittung und Kultur? Nietzsche sah in der Geschichte nur die schauerliche Herrschaft des Unsinns und Zufalls.

Nietzsche hat diese Skizze auch nur eines Zweckes halber entworfen, er bedurfte einer Grundlage, woraus er die Entstehung seines Ideals vor Augen führen konnte: zunächst die aristokratische Gesellschaft. Er schildert uns diese in der Vor- und Nachgeschichte des prachtvollen Individuums." Aber nicht jede aristokratische Gesellschaft ist imstande den höhern Typus — Nietzsches Ideal — hervorzubringen, die englische ausgesprochene Aristokratie z. B. nicht. Nietzsche liebt eben die Engländer nicht, sie sind „unvornehm, pöbelhaft". Er gibt uns wieder das Ergebnis seiner subjektivsten, individuellsten Anschauung. Es ist das genießende Patriciat, der Renaissance, das seinem Geschmack am meisten zusagt.

Und nun entwirft uns Nietzsche einen Moral-Kodex — wenn wir so sagen dürfen — des vornehmen Ego. Es verachtet das Feige, jede widrige Unenthaltsamkeit, Winkelneid, den nur an die Nützlichkeit denkenden Menschen, den Mißtrauischen, (armer Nietzsche, der immer nur Mißtrauen hat), den Schmeichler, vor allem den Lügner; es besitzt Ehrfurcht vor dem Alter und Herkommen, leidenschaftliche und reizbare Instinkte der Vergeltung, Gefühl der Verantwortlichkeit, Pflichten, Mitleid, — in höherem Sinne, — Mitgefühl, — es hat sogar ein intellektuelles Gewissen.

Haben alle diese vortrefflichen Eigenschaften nicht ihre Gegensätze, haben jene nicht einen höhern Wert als diese, erkennt Nietzsche nicht ausdrücklich in dem höhern Werte jener und dem Unwerte ihrer Gegensätze die Existenz letzterer an? Wir dürfen so nicht fragen.

Wir wiederholen, das vornehme Ego ist nicht deshalb das Ideal Nietzsches, weil es jene Eigenschaften besitzt, die an sich keinen Wert haben, sondern diese Eigenschaften erhalten höheren Wert, weil sie sich an dem Ideal zeigen, und das Ideal besitzt sie, weil es Nietzschen so beliebt und gefällt. Das ist der eigentliche Sinn der „Umkehrung der Werte“, es ist in der That alles auf den Kopf gestellt.

Das vornehme Ego bildet diese moralischen Eigenschaften nicht aus, an und nach moralischen Ideen und Gesetzen, — die es ja nicht kennt, — es findet sie einfach in sich, es ist ein Wesen der Instinkte, denkt, urteilt und handelt instinktiv. Es ist das Produkt einer aristokratischen Gesellschaft, aber — wir wissen es — einer ganz bestimmten. Also das Produkt einer geschichtlichen Entwicklung? Nietzsche erzählt uns etwas derartiges in der erwähnten Vor- und Nach-Geschichte des prachtvollen Individuums. Aber das trifft nicht immer zu. Die Geschichte, oder was bisher so hieß, ist ja „jene schauerliche Herrschaft des Unsinns und Zufalls.“ Und „je höher geartet der Typus eines Menschen ist, der durch ihn dargestellt wird, um so mehr steigt noch die Unwahrscheinlichkeit, daß er gerät; das Zufällige, das Gesetz des Unsinns im gesamten Haushalte der Menschheit zeigt sich am erschrecklichsten in seiner zerstörerischen Wirkung auf die höheren Menschen!“

Der arme Nietzsche! Er mußte das an sich selbst erfahren, mit seiner Theorie, denn wenn die von uns anerkannten Gesetze der Natur, der physischen und psychischen nicht gelten, so ergreift in der That das Gesetz des Unsinns das Scepter, aber im Reiche der Mythologie. Hat Nietzsche es vorausgesehen, gefühlt?

Es ist also wenig Aussicht vorhanden, daß das Ideal Nietzsches sich auf dem uns bekannteren, dem natürlichen gesetzmäßigen Wege entwickle. Der Zwang, den

Nietzsche früher für notwendig, vielleicht ausreichend gehalten hatte, er erwies sich ihm doch selbst problematisch, ob er seine Aufgabe unter dem Gesetz des Unsinns erfüllen könne. Wie sollte er es auch! Deshalb wird irgendwann einmal eine neue Art von Philosophen und Befehlshabern nötig sein, „an deren Bild sich alles, was auf Erden an verborgenen, furchtbaren und wohlwollenden Geistern da gewesen ist, blaß und verzwergt ausnehmen möchte, um den Menschen die Zukunft des Menschen als seinen Willen, als abhängig von einem Menschen-Willen zu lehren und große Wagnisse und Gesamt-Versuche von Zucht und Züchtung vorzunehmen!"

Bei den alle furchtbaren Geister als blaß und verzwergt erscheinen lassenden neuen Philosophen könnte man wohl so ein Gefühl wie Alpdrücken bekommen, und Nietzsche bekam es selbst, wir werden es bald sehen, aber jetzt auch in das Reich schauerlicher Dämonen eintreten.

Ein Ideal soll also gezüchtet werden, — in der philosophischen Sprache etwas Neues! Von Tierzüchtern haben wir derartiges gehört, daß einer einen gezüchteten Ideal-Stier oder Ideal-Schwein anpries. Und in der That ist es dasselbe, auch die theoretische Ansicht. Nietzsche hat das hauptsächlich bei den von ihm verachteten „pöbelhaften" Engländern gelernt. Diese haben bekanntlich zuerst die Züchtung der Tiere, auf lange Beobachtung und Erfahrung fußend, rationell betrieben und es am weitesten darin gebracht. Es handelt sich darum, gewisse, dem Menschen wertvolle Eigenschaften der Tiere durch sorgfältige Behandlung, Erziehung und Auswahl bei der Fortpflanzung herauszubilden, zu verstärken und konstant zu vererben. Nietzsche will dasselbe Verfahren auf die Züchtung der Menschen anwenden. Hier handelt es sich nun hauptsächlich um, — allgemein zu reden, mit einem Aus-

drucke Nietzsches, — seelische Eigenschaften. Diese Eigenschaften haben ganz dieselbe Bedeutung, denselben Wert wie der Züchtung unterzogene Tiere, sie haben keinen Wert an sich, da Nietzsche jeden unbedingt gültigen moralischen Wert geleugnet hat. Und nun gehören zu den seelischen Eigenschaften nicht nur die moralischen, — nach altem Sprachbrauche, — sondern auch die Denkfunktionen, die logischen, die grammatischen Funktionen, kurz alles, was auf das geistige Leben des Menschen Bezug hat. Und diese können nun als „existenzbedingende, eine bestimmte Art Mensch (oder Tier) charakterisierende, erzeugende“ — wir wollen vorläufig sagen: Faktoren betrachtet werden. Und Nietzsche nennt diese alle: moralische. Damit hat Nietzsche dem Wort moralisch einen Umfang gegeben, der weit mehr enthält, in sich begreift, als was wir früher moralisch nannten; damit hat er den alten Begriff moralisch und Moral umgestürzt, aber zugleich auch allen und jeden Wert, den wir früher dem moralischen zuschrieben. Wir verstehen aber wenigstens jetzt, was Nietzsche sagen will, wenn er logische und metaphysische Urteile unter die Moral stellt. Wir verstehen noch nicht vollkommen, es fehlt noch etwas, wenn Nietzsche sagt: „hinter aller Logik stehen Wertschätzungen“, (moralische, sagt er an einer andern Stelle) „deutlicher gesprochen, physiologische Forderungen zur Erhaltung einer bestimmten Art von Leben.“ Dieser Satz wird zuerst jedem monströs vorkommen, aber, — beiläufig gesagt, — es ist nicht eine der geringsten Ursachen des Erfolges Nietzsches, daß er solche Sätze ausspricht. Wer im stande ist, Logik, Moral. Physiologie und gar physiologische Forderungen in einem Satze zu vereinigen, der muß verblüffen. Begreifen kann man es nicht, da sich absolut nichts Vernünftiges dabei denken läßt, desto mehr werden solche Sätze angestaunt.

Diese seelischen Eigenschaften, Faktoren sagten wir vorläufig, was könnten sie anders sein, nach der Darstellung Nietzsches, als *Triebe und Instinkte*? Der Hund, ursprünglich ein Raubtier, erjagt seine Beute, er hat den Trieb dazu, er hat den Instinkt das Wild zu wittern. Der Mensch beutet zu seinen Zwecken diesen Trieb und Instinkt aus, indem er sie durch Züchtung erhöht, *verstärkt*. Für den Tierzüchter stellt das Tier nur den Inbegriff dessen Triebe und Instinkte vor, mit diesen hat er zu rechnen, diese sind ihm *gegeben* als Gegenstände, welche er zu bearbeiten hat. Die *Stärke* entscheidet hauptsächlich. Und Nietzsche steht ganz auf dem Standpunkt des Tierzüchters. Daher seine Vorliebe für die schöne Bestie, den Raubmenschen, das *moralische Monstrum*, sie zeigen die Triebe und Instinkte in vollster ungezügelter *Stärke*, wenn auch in entsetzlichster Roheit. Aber Nietzsche bewundert überall nur die Stärke, — des Gegensatzes zu seiner eigenen Persönlichkeit halber, — und davon geblendet, entschwindet ihm gänzlich das ästhetische und moralische Urteil. Es ist bei ihm bereits ein *abnormes Fühlen*, ein schweres Sympton!

Nietzsche entnimmt auch seine metaphysische (!?) Theorie der empyrischen Anschauung des Tierzüchters: „Gesetzt", — aber es ist schon keine hypothetische Annahme mehr, er *setzt* es *wirklich*, — „daß nichts anderes als *real gegeben* ist, als unsere Welt der Begierden und Leidenschaften, daß wir zu keiner andern Realität hinab oder hinauf können als gerade zur Realität unserer Triebe, — so ist es erlaubt den Versuch zu machen, aus diesem Gegebenen auch die materielle (mechanistische!) Welt zu verstehen, als von gleichem Realitätsrange, welchen unser Affekt selbst hat — als eine primitive Form der *Welt der Affekte*."

(Wir haben schon erwähnt, daß Nietzsche Triebe, Instinkte und Affekte als gleichbedeutend nimmt. Seite 48.)

So versucht Nietzsche eine Weltanschauung zu begründen, eine neue Welterklärung zu geben, welche uns über 300 Jahre zurückversetzt, er ruft den rohesten Vorstellungen und Personifikationen der wirkenden Kräfte, welchen schon im 16. Jahrhundert die bedeutendsten Forscher, wenigstens auf dem Gebiete der physikalischen Vorgänge ein Ende gemacht hatten. Eine kurze Erinnerung an Bacon von Verulam taucht hier auf, sie liegt zu nahe in der Aehnlichkeit mit Nietzsche, als daß wir sie unterdrücken könnten.

Macaulay schildert Bacon als eitel, selbstsüchtig, unwahr, prahlerisch, als einen Mann, der in der Wissenschaft kein Verdienst anderer anerkennt, der keinen Namen nennt, ohne ihn in den Staub zu ziehen, der nur von seinen Thaten spricht, ein geistreicher Schwätzer, von der Begierde verzehrt, sich über andere zu erheben und sie zu meistern, während ihm selbst alle gründlichen Kenntnisse fehlen; — setzen wir hinzu: wenigstens in Philosophie und Naturwissenschaften, so wird jeder die Charakteristik Nietzsches erkennen, wie er in der ersten Handschrift uns erscheint. Und Nietzsche begegnet Bacon, dieser spricht, — ohne jedes Verständnis für die richtige Anschauung seiner großen Zeitgenossen, — bei den Bewegungen und physikalischen Vorgängen von den persönlich gedachten Ursachen: die Körper wünschen, haben Appetit, fürchten, wollen lieber, haben Abscheu, sind eifersüchtig, — ganz wie die Triebe und Instinkte Nietzsches. In der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts bildete sich die jeder geschichtlichen Wahrheit ins Gesicht schlagende Legende von der Bedeutung Bacons für Philosophie und Naturwissenschaften aus, auf Unkenntnis und Mißverständnis be-

ruhend. Wie immer schreibt es Einer dem Anderen nach, und so kann man es noch heute überall lesen und hören. Und die Legende Nietzsche? Sie könnte noch bedenklicher werden, — es wäre ja schon möglich.

Nietzsches Triebe stehen auf der Stufe des Archeus von Paracelsus, vermehrt als Archi insiti van Helmonts. Wir wissen, daß aus ersterem, als spiritus vitae, die Lebenskraft entstand, mit der man erst vor einem halben Jahrhundert gänzlich fertig wurde. Ein Ableger, die Zellenkraft spukt noch heute, wie man auch noch von Trieben und Instinkten, — nur bildlich, sagt man, — spricht. Aber nur zu leicht werden sie selbständige Kräfte, Wesen, und dann haben wir wahre Mythologie. Und die Gefahr dazu ist solange vorhanden, als man alle diese, sowie die Seelenvermögen, nicht gänzlich aufgelöst hat in Erkenntnis des gesetzmäßigen Vorganges, der die Erscheinungen zur Folge hat, welche wir mit jenen Worten bezeichnen.

Und nun will uns Nietzsche, der Neuerer, wieder in diese Weltanschauung zurück versetzen, die wir, in der Hauptsache, für längst überwunden hielten. Er erklärt die Triebe, Instinkte, Affekte nicht nur für real, für das einzig als real Gegebene, er spricht von ihnen als Wesen, er personifiziert sie, er läßt sie ihr Spiel treiben, er erzählt uns das, er führt uns — wir haben es schon gesagt, — in eine Mythologie. In die bedenklichste, da sie die wirkliche gegebene Welt überspringt, jeden Halt (wir sagten es Seite 60) an festen Begriffen und Thatsachen verloren hat. Nietzsches Schiff treibt bereits steuerlos in der tosenden Brandung zwischen Klippen und Riffen, — er wird es uns selbst noch sagen, — es muß zerschellen.

Nietzsche erzählt uns nun die Märchen, nicht in geordneter Weise. Er beginnt zu hasten, greift hier



und da Einiges auf, mehr andeutend, die Ausführung der Phantasie des Lesers überlassend. Auch wird die Handschrift immer undeutlicher, die Abgrenzung der zweiten von der dritten Handschrift tritt nicht in jedem Falle mehr klar hervor. Sie beginnen sich zu verwirren, denn das ins Pathologische Uebergehende ist selbst schon in gewisser Hinsicht pathologisch, ein bestimmter Punkt des stattgefundenen Uebergangs läßt sich ja nicht bezeichnen.

Wir müssen noch hören, wie Nietzsche erzählt. Er glaubt nicht, „daß ein Trieb zur Erkenntnis“ der Vater der Philosophie sei; er hat auch hinlänglich darüber gehöhnt und gespöttelt, daß es den Philosophen um die Erkenntnis der Wahrheit zu thun sei, daß sie um ihretwillen dächten. Also ein „anderer Trieb habe sich der Erkenntnis nur wie eines Werkzeuges bedient.“ Daß „bei den Gelehrten es so etwas wie einen Erkenntnistrieb wirklich geben möge“, will Nietzsche annehmen. Aber Erkenntnis ist etwas Untergeordnetes, für die Philosophie, — namentlich für Nietzsche selbst, — Nebensächliches. „Wer die Grundtriebe des Menschen daraufhin ansieht, wie weit sie gerade hier“ — nämlich in Bezug auf Philosophie — „als inspirierende Genien oder Dämonen und Kobolde ihr Spiel getrieben haben mögen, wird finden, daß sie alle schon einmal Philosophie getrieben haben, und daß jeder einzelne von ihnen gerade sich gar zu gerne als letzten Zweck des Daseins und als berechtigten Herrn aller übrigen Triebe darstellen möchte. Denn jeder Trieb ist herrschsüchtig, und als solcher versucht er zu philosophieren.“

Da haben wir das Hauptsächliche der neuen Lehre Nietzsches; er gibt sie auch nur im Großen, das einzelne ist ihm gleichgültig. Welche sind z. B. die Grundtriebe? Könnten wir sie etwa aus den

verschiedenen Philosophien herauslesen, erkennen? Wie kommt es, daß, — wie Nietzsche früher gesagt hat, — „von vornherein alles für eine gleichartige Entwickelung und Reihenfolge der philosophischen Systeme bereit liegt?" Hat das der Ur-Grundtrieb bereitet und die Grundtriebe nur das „Grundschema vom möglichen Philosophieren nur immer wieder ausgefüllt?" Gibt es noch andere, abgeleitete, oberflächliche, — es gibt ja auch ein „Wille zur Oberfläche", — sekundäre Triebe, und sind jene Grundtriebe die Triebe dieser Triebe? Wir sehen, daß sie jedenfalls sehr komplizierte Wesen sind, diese Grundtriebe. Jeder Trieb ist ja selbst wieder zusammengesetzt, stellt er vielleicht auch eine Subjekts-Vielheit vor? Er treibt nicht nur was eigentlich seines Handwerks ist, — wir wissen nicht einmal welches? Er kümmert sich noch um ganz andere Dinge, benutzt anderes, z. B. die Erkenntnis, als ein Werkzeug; schreibt sich einen besonderen Zweck, sogar den letzten des Daseins zu, ist vor allem herrschsüchtig und versucht schließlich noch zu philosophieren. So ein Trieb ist also ein richtiger, leibhaftiger Dämon oder Kobold, wie Nietzsche selbst sagt.

Aber ein nichtsnutziges Gesindel! Diese herrsch- und händelsüchtigen Kobolde! Was kann diese Bande in Zucht und Ordnung halten, Einigkeit herstellen mit einem donnernden und Respekt einflößenden: quos ego? Der Mensch? Du lieber Himmel! Der weiß schon selbst nicht mehr, wie die Triebe in ihm stecken, in und mit ihm ihren Spuk trieben, ob er überhaupt nur, wie sein Denken und Philosophieren, das Produkt dieser ist. Sein Ich als Subjekt ist ihm verdächtig geworden und kann so wenig helfen als seine Seele, die ja auch als Subjekts-Vielheit nur der Gesellschaftsbau der Triebe und Affekte ist, worin diese sich herumtummeln und streiten. Eine nette Dämonen-Komödie! Wir

sind nicht nur von Dämonen umgeben und geleitet, wir stellen selbst nur ein Dämonen-Konsortium vor!

Da soll wohl der Wille, der starke, helfen. Aber werden sich die Triebe fügen, wie die windigen Gesellen des Aeolus vor dem Dreizack des ergrimmten Neptun?

Vorläufig begrüßen wir ihn als einen alten Bekannten, er ist der Zwillingsbruder des Schopenhauerschen Willens, der nur — sowie das unter Brüdern wohl vorkommen kann — Ja sagt, wo der andere Nein sagt.

Es wäre in der That zum Verwundern gewesen, wenn Niemand den so nahe liegenden Einfall aufgegriffen hätte zu versuchen, was dabei herauskäme, wenn der Wille mehr Neigung zeige zu bejahen, als zu verneinen. Diese Lücke in der Geschichte der Philosophie auszufüllen, diesem jedenfalls tiefgefühlten Bedürfnisse zu entsprechen, war Nietzschen vorbehalten. Wir wollen annehmen und hoffen, daß die Philosophie Nietzsche eigens geschickt habe, um die Reihe einer gewissen Art von Philosophen definitiv zu beschließen.

Eine eigentümliche Schickung aber, daß gerade Nietzschen die Aufgabe übrig blieb, den Willen in seiner bejahenden Form darzustellen, in dem „weltbejahendsten und übermütigsten Menschen.“ Und dieses Ideal ist ihm erst aufgegangen, da er „den Pessimismus in die Tiefe gedacht, in die weltverneinendste Denkweise, nicht wie Schopenhauer, sondern mit asiatischem und überasiatischem Auge hinein und hinunter geblickt hat.“

Als Nietzsche sich „die Augen aufgemacht“ hatte für dieses Ideal, — sein letztes, — da hatte er den verhängnisvollen Schritt schon gethan, wir werden es sehen. Armer Nietzsche! Für ihn, sein innerstes Wesen, seine reizbare und erregte Gemütsstimmung hätte der Wille quiescieren sollen; durch Verneinung



dessen, was er erstrebte, erträumte und ihm doch unerreichbar war, hätte er, als der große Einsame, der er sein wollte, zur Ruhe gelangen können. Auch dieser Widerspruch, kein theoretischer, sondern der Gefühle und Stimmungen, mußte ihm verhängnisvoll werden. War es eine ironische oder tragische Laune des Schicksals, welches die Rollen gerade so an Schopenhauer und Nietzsche verteilte?

In der theoretischen Begründung von Schopenhauers „Welt als Wille und Vorstellung" liegt durchaus keine Nötigung, daß der Wille eher verneine, als bejahe. Pessimismus ist Stimmung; bei Schopenhauer hängt er noch zusammen mit seiner Liebhaberei für die Indische Mythologie, worin er uralte, tiefe Weisheit erblickte. Die genauere Kenntnis derselben war damals noch etwas Neues, weniger Zugängliches und Bekanntes und hatte deshalb besonderen Reiz und Anziehungskraft. Schopenhauers robuster Natur focht übrigens der Pessimismus nichts an. Wir haben es schon erwähnt, er speiste gut und hatte guten Appetit. Ueberflüssige Galle leitete er in unerschöpflichem Schimpfen auf seine Gegner und die, welche gar nicht von ihm sprachen, ab, (wie der Pfarrer auf der Kanzel am eifrigsten für und gegen diejenigen spricht, welche nicht da sind) und seine grenzenlose Ruhmredigkeit und Selbstanpreisung beweist den angenehmen Zustand gesunder Verdauung. Solch' glücklicher körperlicher Zustand gestattet den Nerven kein selbständiges Spiel. Seine Nerven erzitterten nicht bei „dem Fallen eines welken Blattes", wie die neuerer „nervöser" Dichter, denen eine Nervenheilanstalt, mit strengstem Verbot zu schreiben einzig zu empfehlen ist. Schopenhauer befand sich bei seinem Pessimismus höchst behaglich, was gesunde Menschen sympathisch für Schopenhauer stimmen kann.

Wir können an dem Pessimismus nicht einfach vor-

übergehen, da er auch bei Nietzsche eine Rolle spielt. Wir sagten schon oben, Pessimismus sei Stimmung. Es bekundet weder eine besonders tiefe Auffassung der Welt, noch ist es etwas Neues, über die Unvollkommenheit der Welt zu klagen. Physische Leiden, Krankheit und Tod, zerstörende Naturereignisse und Gewalten bedrohen den Menschen überall. Alle organischen Wesen befinden sich in dem scheinbar so blinden Zufalle unterworfenen und doch so gesetzmäßigen und notwendigen Zustande, den Darwin aufs Treffendste den Kampf ums Dasein genannt hat. Und wie unerbittlich, hart nnd grausam wird dieser geführt, auch unter den Menschen, wenn hier nicht moralische Kräfte beschränkend und mildernd wirken. Dazu leidet der Mensch von alledem noch weniger physisch, als moralisch. Das menschliche Gefühl wird schon verletzt bei der Betrachtung der Leiden in der Tierwelt. Wie sich die Tiere nicht nur untereinander in der grausamsten, raffiniertesten Weise, — man denke an das uns oft unbegreiflich erscheinende Leben der Insektenwelt, — bekämpfen, zerstören, ausbeuten, sondern auch von den Unbilden der Witterung und Naturverhältnisse schutzlos leiden, verhungern, jämmerlich zu Grunde gehen. Keine Spur können wir entdecken von einer, nach menschlichen Begriffen, wohlwollenden und fürsorglichen Natur, Ordnung und Leitung. Und nun die große Tragödie Weltgeschichte! Sie trieft von Thränen und Blut. Jedes Blatt ist beschrieben mit Gräuel und Entsetzen; namenlose Leiden, Klagen, Jammer und Elend unzähliger Menschen schreien ungehört gen Himmel, machen das menschliche Herz erzittern. Ungerechtigkeit sehen wir überall um uns her. Der Ungerechte erfreut sich der Früchte seines schlechten Thuns, der Gerechte wird verkannt und leidet. Macht, Eigennutz, Bosheit und Dummheit tragen den Sieg davon über die edelsten

Bestrebungen, hemmen den Fortschritt und betrügen die Menschen um eine noch mögliche allgemeine Wohlfahrt. Wohl einen Jeden mögen in schwacher Stunde Zweifel bestürmen, ob die Menschheit überhaupt eines wirklichen Fortschrittes zu idealerer Gestaltung gesellschaftlicher Ordnung und Zustände fähig sei; ob sie nicht für immer gezwungen sei, sich im Kreise enger Grenzen sittlicher und geistiger Entwicklung herumzudrehen, wie wir das in Hinsicht religiöser Anschauungen seit Jahrtausenden sehen; ob es nicht thöricht sei, für einen Fortschritt zu kämpfen, der sich doch niemals realisieren könnte; ob es nicht ein grausames Geschick sei, mit bewußtem Sehen Zuschauer eines im Grunde jämmerlichen Schauspiels zu sein, bei dem es sich nicht verlohne, Mitspieler zu sein. Solche und ähnliche Betrachtungen liegen auf der Hand, bieten sich von selbst dar, sind so alt, wie die ältesten Aufzeichnungen denkender Menschen, welche schon sagten, es wäre dem Menschen besser gewesen, nicht geboren zu sein, als in dieser Welt leben zu müssen. Es kommt aber darauf an, wie der Mensch solche Betrachtungen auf sich wirken läßt, was er ihnen entgegen zu stellen hat. Geboren sein ist nun einmal eine Thatsache, die nicht von uns abhing, die wir nicht ändern können, wir können sie deshalb nicht bereuen; bedauern vielleicht, auch daß wir unsere jetzige Existenz begründeten durch das Schreien, mit dem wir das Licht der Welt begrüßten. Wir können auch dieses Schreien als die erste Dummheit bezeichnen, welche wir begingen, und nun alle folgenden ermöglichte. Aber das nützt uns alles sehr wenig, wir stehen vor einer Thatsache, mit der sich jeder eben abfinden muß, so gut er kann.

Wer ideale Forderungen stellt, wo sie nicht hin gehören, der wird sich nicht zurecht finden und bitter unter Enttäuschung leiden. Wer sich einen Weltschöpfer,

ein höchstes Wesen, als ein persönliches, menschlich fühlendes und menschlich begreifliche Zwecke verfolgendes Wesen vorstellt, wie den zürnenden Jehova oder den liebenden Vater des christlichen Katechismus, der wird aus den Widersprüchen nicht herauskommen, er wird deshalb auch wahrscheinlich auf das Denken verzichten und im Glauben seinen Trost suchen. Daß Gott aus allen möglichen Welten, nach Leibnitz, noch die beste ausgewählt habe, ist ein schlechter Trost. Da er nicht gezwungen war, eine Welt zu schaffen, so hätte er die Wahl ja bleiben und es beim Chaos bewenden lassen können, anstatt so viel Jammer und Elend in die Welt zu setzen.

So könnte es scheinen, als wenn jedes ernsthafte, von Illusionen freies Denken zum Pessimismus führen müsse, und man hat das auch vielfach behauptet. Ich bestreite das vorläufig. Stelle man sich die Welt so unvollkommen und schlecht vor, wie man wolle, so ist nicht ausgeschlossen, daß gerade in dieser Unvollkommenheit nicht nur die einzige Möglichkeit eines, wenn auch noch so geringen und oft unermerklichen, dennoch regelmäßigen und gesetzmäßigen Fortschrittes liege, sondern auch die Notwendigkeit, daß dieser erfolgen müsse. Es ist nicht ausgeschlossen, daß wir gerade hier das Walten eines Gesetzes erkennen, welches die Entwickelung jeglicher Bildung und Organisation beherrscht. Die Erkenntnis dieses Gesetzes, ich nenne es das Gesetz der geringsten Vollkommenheit, führt weder zum Pessimismus, — den dieses gerade wissenschaftlich zu widerlegen einzig im stande ist, — noch zu einem blöden Optimismus, läßt dagegen eine vernünftige und den Menschen befriedigende Weltanschauung begründen. Wem solche oder ähnliche Betrachtungen nicht zu Gebote stehen, dem bleibt wohl nichts anders übrig, als sich dem Pessimismus zu überliefern, bei dem, wie wir schon

gesehen, der eine sich behaglich an materiellen Genüssen erfreuen kann, während ein anderer die Verneinung praktisch bethätigend, die Welt und das Fleisch ertöten will, — den Geist dabei ganz sicher.

Wie mußte der Pessimismus auf Nietzsche wirken, der so ganz anders geartet (s. Seite 28 u. f. über dessen nervöse Reizbarkeit) war als Schopenhauer? Es ist dieses unter Berücksichtigung des Nietzsche beherrschenden und immer mehr hervortretenden persönlichen Motivs, eine der wichtigsten Fragen bei der Entwirrung von Nietzsches Denken. Seine Stellung zu dem Pessimus war eine verschiedene, je nach der Perspektive. Aber an jenem läuft der Faden, der so viele widersprechende Aussprüche nicht auflöst, aber verbindet, und erklärt, wie Nietzsche dazu kam, sie auszusprechen.

Nietzsche spricht des öfteren von Schopenhauer, in einer Art und Weise, daß wir schließen dürfen, er sei doch ein Schüler Schopenhauers gewesen, der sich über seinen Meister erheben wollte und deshalb, nach echter Schüler Art, sich möglichst spöttisch und mitleidig über die Schwächen seines Lehrers lustig macht.

Wir haben (Seite 17 und 18) gesehen, daß Nietzsches Wille dasselbe ist wie Schopenhauers, nämlich das Ding an sich, und es nur eine nichtssagende Variante ist, Wille zur Macht zu sagen. Wo bliebe nun Nietzsches Originalität, wenn er es nicht über eine bloße Variante hinausbrächte? Um erstere zu retten, mußte er nichts Besseres zu thun, als überall das Gegenteil von Schopenhauers Lehre zu behaupten: deshalb bejaht in erster Linie Nietzsches Wille. Er mußte aber auch, — theoretisch, — den Pessimismus abweisen. Und sehr interessant ist es, wie er zu diesem Behufe verfährt.

„Pessimismus“, sagt Nietzsche, „ist eine der Denkweisen, welche nach Lust und Leid, d. h. nach Begleitzuständen und Nebensachen den Wert der

Dinge messen, welche Vordergrunds-Denkweisen und Naivetäten sind, auf welche ein Jeder, der sich gestaltender Kräfte und eines Künstler-Gewissens bewußt ist" — wie er, Nietzsche, — „nicht ohne Spott, auch nicht ohne Mitleid herabblicken wird." Daß der Wert der Dinge nicht nach Begleitzuständen und Nebensachen darf beurteilt werden ist gewiß richtig, aber: — hat Nietzsche nicht jeden unbedingten Wert, jeden Wert an sich geleugnet? Und nach was wollten wir einen solchen bemessen? Was hat Nietzsche gelassen, das wir als Maßstab anlegen könnten? Was hat schließlich das Künstler-Gewissen hier zu thun? Nietzsche sagt uns das alles nicht, er springt wieder ab, in Nr. 227, und spricht von Mitleiden, von seinem Mitleiden mit den Menschen, welche, „womöglich, und es gibt kein tolleres womöglich, das Leiden abschaffen wollen."

Wir müssen diese Stelle interpretieren, es bietet keine Schwierigkeit. Der Anfang stammt aus der ersten Handschrift, als Nietzschen noch so etwas, wie unbedingter Wert, Hauptsachen und Gewissen vorschwebte. Dann ist die Schrift ausgelöscht und Nietzsche hat den Faden verloren, aus- geführt oder -gedacht hat er nirgends etwas. Und nun kam seine Theorie, daß die Menschheit nur das Piedestal einer aristokratischen Gesellschaft bilden, und diese nur dazu dienen müsse, einige prachtvolle Individuen oder vornehme Egos hervorzubringen. Die Leiden der Menschen, vor allem der Untergeordneten, der Sklaven, sind also notwendig, Nietzsche nimmt das „ohne Fragezeichen" hin, es kann ihn nicht kümmern; an anderes, an die Tiere denkt er schon gar nicht. So spielt bei seiner theoretischen Abweisung des Pessimismus verschiedenes mit.

Er war aber doch mit der Umkehrung Schopenhauers beschäftigt, und so machte er sich an dessen Ethik, was weit bedenklicher war.

Schopenhauers „Ueber das Fundament der Moral“ ist wohl dessen beste Schrift, verständig geschrieben, mit verständigem Urteil. Irrige Meinungen darin bedauern wir, z. B. daß er darthue, Kants Ethik ermangele eines soliden Fundaments, was schon andere vor ihm dargethan haben. Daß „er somit die Moral ihrer alten gänzlichen Ratlosigkeit überantworte, in welcher sie dastehen müsse, ehe er daran gehe, das wahre, in unserem Wesen gegründete und unzweifelhaft wirksame moralische Princip der menschlichen Natur darzulegen“. Wir meinen, es sei ihm das leider so wenig gelungen, daß seinet, — Schopenhauers halber, die Moral noch immer in ihrer alten Ratlosigkeit dastehen könnte.

Schopenhauer sagt, Handlungen von moralischem Werte, — welche wir als faktisch gegeben annehmen müßten, — könnten nur aus dem Mitleiden, welches das fremde Wohl wolle, stammen. Der Egoismus, welcher das eigene Wohl wolle, könne zum Teil moralisch indifferente Handlungen liefern, — aus der Bosheit, welche das fremde Weh wolle und bis zur äußersten Grausamkeit gehe, könnten nur moralisch verwerfliche Handlungen entspringen.

Dagegen mußte Nietzsche Stellung nehmen, das direkte Gegenteil behaupten. Selbstverständlich verhöhnt er Schopenhauers Mitleid und alles, was daraus entspringt, als Schwäche und Dummheit.

Wenn Schopenhauer, gewiß mit Recht sagt, daß Bosheit und Grausamkeit eine höhere Potenz moralischer Schlechtigkeit ausmache als Egoismus, so sagt Nietzsche, daß fast alles, was wir höhere Kultur nennen, auf der Vergeistigung und Vertiefung der Grausamkeit beruhe. „Dies ist mein Satz“ — mit diesem wiederholt vorkommenden Ausspruche begründet Nietzsche diese treffliche Wahrheit. Nietzsche geht noch weiter, „das wilde grausame Tier“ — d. h. der Mensch in seinem

rohesten, ursprünglichen, tierähnlichen und daher zur Grausamkeit geneigten Zustande, wie Nietzsche es sich vorstellt, — „ist gar nicht abgetötet, es lebt, es blüht, es hat sich nur vergöttlicht." Alles in Nr. 231.

Wer kann sich wohl unter vertiefter, vergeistigter, vergöttlichter Grausamkeit etwas denken? Nietzsche war, um Schopenhauers Mitleid als Fundament der Moral ins Gegenteil zu verkehren, zu einem bedenklichen Paradoxon gedrängt. Er hilft sich, wie immer, indem er das Wort Grausamkeit in verschiedenem Sinne nimmt, diese in alle möglichen komplicierten Gefühlszustände, auch erhebende, in denen etwas Schmerzliches oder auf Leidende Bezügliches enthalten ist, hineinlegt. Da er niemals in solchen Fällen angibt und angeben kann, was das Wort nun eigentlich bedeuten soll, so gibt er Beispiele, aus denen man es erraten soll und überschüttet uns mit schön klingenden Phrasen. Wir führen einige dieser Beispiele an. Grausamkeit liegt im tragischen Mitleiden, in allem Erhabenen, in den zartesten Schaudern der Metaphysik. Letzteres hatten wir schon Seite 67 angeführt. Die Grausamkeit mag ein anderer darin suchen, und gar noch im Mitleiden! „Was die schmerzliche Wollust der Tragödie ausmacht, ist Grausamkeit." Wer empfindet wohl bei Schillers Tragödien eine schmerzliche Wollust? Wir haben schon angedeutet, Seite 40, die Verbindung von Geruchsempfindung, — Wollust, — Grausamkeit. Nehmen wir hinzu, was Nietzsche über die Weiber sagt, über die von ihm verherrlichte aristokratische Moral, welche unduldsam sei, unter anderm in der Verfügung über die Weiber, so verrät sich hier nur das versteckte perverse Denken eines Schwächlings. Daß der Genuß des Römers in der Arena; des Spaniers, angesichts von Scheiterhaufen und Stierkämpfen, auf Grausamkeit, nebst Rohheit und Fanatismus beruhte, geben wir zu. Aber

waren die Gladiatorenkämpfe der späteren römischen Zeit die Ursache der „höheren Kultur“? Welche Kultur haben die Scheiterhaufen und Stierkämpfe angebahnt? Daß der Pariser Vorstadt-Arbeiter, — aus Grausamkeit, — „Heimweh nach blutigen Revolutionen habe“, ist eine verunglückte Phrase, es ist einfach nicht wahr. Nun führt uns Nietzsche auf ein anderes Gebiet, „die tölpelhafte Psychologie von ehedem muß man davonjagen, welche lehrte, daß die Grausamkeit beim Anblicke fremden Leides entstände.“ Es ist Nietzsche schon nicht mehr möglich, auch nur die Worte richtig zu wählen: was hat Psychologie mit Grausamkeit zu thun? Die Grausamkeit äußert sich in der Freude, Genuß, wenn man will, beim Anblicke fremden Leidens, aber wer sagt, daß sie dabei entstände? Und: „es gibt einen reichlichen, überreichlichen Genuß am eigenen Leiden, am eignen Sich-leiden machen.“ Beim Fanatismus, ja, das wissen wir, bei den Asketen z. B. Aber wird der Mensch hier „durch seine Grausamkeit heimlich gelockt, durch jene gefährlichen Schauder der gegen sich selbst gerichteten Grausamkeit?“ Nicht im mindesten, — der Askete, der Fanatiker freut sich seines Leidens, selbst auf dem Scheiterhaufen, — aber eines, für ihn, höheren Zweckes halber.

Und schließlich „waltet selbst der Erkennende“, (wir werden bald eine Parallel-Stelle dazu finden), „indem er seinen Geist zwingt, wider den Hang des Geistes und die Wünsche seines Herzens zu erkennen, als Künstler und Verklärer der Grausamkeit — schon in jedem Erkennen-Wollen ist ein Tropfen Grausamkeit.“

Jetzt wird es uns wohl deutlich sein, was die Grausamkeit für Nietzsche bedeutet. Bei ihm sind es immer widerstrebende, gegen einander ankämpfende Gedankenreihen, welche ihn in inneren Zwiespalt und Widerspruch verwickeln. Während der besonnene Denker erstere

sondert und auseinanderhält, um letztere zu vermeiden, — er hat genug zu thun, die gegebenen Widersprüche zu bearbeiten, zu lösen, — unterliegt Nietzsche den durch den inneren Widerstreit erregten Gefühlen. Wir müssen unter Gefühlen etwas Bestimmtes verstehen und es ausdrücken können, um uns zu verständigen, — Nietzsche, wie oben gesagt, wirft Empfindungen, Gefühle, Streben und Bestrebungen, Instinkte, Triebe, Affekte, Begierden, Leidenschaften, alles das unter- und durcheinander, da kann von Klarheit und Deutlichkeit des Denkens keine Rede mehr sein. Gefühle sind nicht etwas Vorgestelltes, sie werden durch die Art und Weise erregt, wie die Vorstellungen im Bewußtsein sich befinden; sie drücken also das Verhältnis derselben untereinander aus, ihre Spannung, Widerstreit, Hemmung, Freiheit und wie dieses im Bewußtsein empfunden wird, als Lust oder Unlust in den mannigfaltigsten Beziehungen und Schattierungen. Deshalb haftet den Gefühlen auch etwas Unbestimmtes, Dunkles, weil schwer Mitteilbares an. Die vorherrschenden Gefühle bedingen die Stimmung, den beständigen Gemütszustand des Menschen.

Nietzsche sah sein Ich als eine Subjekts-Vielheit an, einen Gesellschaftsbau von Trieben und Affekten, — das Denken konnte er nicht einmal seinem Ich zuschreiben, — wenn jene „als real gegeben" sind, müssen sie wohl irgend so etwas wie Wesen sein, er personificiert sie einfach. So faßt Nietzsche nun auch seine Gefühle auf, verwechselt diese bereits mit Bestrebungen, — wir werden es noch hören; — sie leiten und führen ihn, sie stellen sich ihm ebenfalls als Triebe dar.

Nietzsche hatte ungeheure Aufgaben übernommen, er mußte sich dabei fortwährend im inneren Widerstreite befinden; z. B. „wenn jemand" — nämlich er selbst — „die Affekte Haß, Neid, Habsucht, Herrschsucht als lebenbedingende Affekte nimmt, die noch gesteigert wer-

den müssen, wenn das Leben gesteigert werden soll — der leidet an einer solchen Richtung seines Urteils wie an einer *Seekrankheit*." Wir glauben das Nietzschen gern und begreifen es.

Warum hat Nietzsche sich hineinbegeben in die vielen „schmerzlichen und gefährlichen Fragen und Vielleichts"? Er leidet ja dabei, aber er findet einen überreichlichen Genuß in dem eigenen Sich — leiden machen, es ist der Genuß des höheren Menschen. Es muß ein Trieb in ihm sein, — sein Gefühl sagt es ihm, — der ihn dazu veranlaßt. Und Nietzsche besitzt, — glaubt es selbstverständlich, — Tiefe des Geistes und der Seele; dieser Trieb, der ihn führt, muß der Trieb (er sagt zur Abwechslung: Affekt) sein, der „die Tiefe des Geistes und der Seele schuf" — es ist die *Grausamkeit*. Und Nietzsche war ein Erkennender — oder Erkennen-Wollender — in „*großem Stile*", wie viel größer der Tropfen Grausamkeit!

Nietzsche leidet, wir hören es überall. Aber nicht das eigene Leiden ist für eine gewisse Weltanschauung das endgültig Entscheidende, wir haben es oben gesagt (Seite 87). Es ist das Leiden sehen, um sich herum, überall in der Welt, es betrachtend als ein unvermeidliches, ungerechtes, in dem Wesen der Dinge Liegendes, in der Weltordnung selbst Begründetes, es ist diese Anschauung, Gefühle fixierend, welche den Pessimismus erzeugt und darstellt.

Und Nietzsche sah in dieser Weise das Leiden, er sah es da, wo es mit *seinen* Gefühlen, d. h. seinen Leiden am meisten übereinstimmte, diese, — nicht seine *moralischen*, wie bei den gewöhnlichen Menschen, — am meisten verletzte und erregte: er sah das Leiden, die Schwierigkeit der Entwickelung, die Gefahr der Entartung und des zu Grundegehens des höheren Menschen, *seines Ideals*.

„Das Zufällige, das Gesetz des Unsinns" — wir haben das schon früher angeführt — „im gesamten Haushalte der Menschheit zeigt sich am erschrecklichsten in seiner zerstörerischen Wirkung auf den höheren Menschen."

„Die erschreckliche Gefahr, daß sie ausbleiben oder mißraten und entarten könnten" — die Philosophen der Zukunft nämlich — „das sind unsere Sorgen und Verdüsterungen."

„Es gibt wenig so empfindliche Schmerzen als einmal gesehen, erraten, mitgefühlt zu haben, wie ein außerordentlicher Mensch aus seiner Bahn geriet und entartete."

„Wer aber das seltene Auge" — wie Nietzsche — „für die Gesamt-Gefahr hat, daß der Mensch selbst entartet — wer gleich uns die ungeheuerliche Zufälligkeit erkannt hat, welche bisher in Hinsicht auf die Zukunft des Menschen ihr Spiel spielte — der leidet an einer Beängstigung, mit der sich keine andere vergleichen läßt."

„Er weiß es aus seiner schmerzlichsten Erinnerung, an was für erbärmlichen Dingen ein Werdendes höchsten Ranges bisher gewöhnlich zerbrach, abbrach, absank, erbärmlich ward."

„Die Verderbnis, das Zugrundegehen der höheren Menschen, der fremder gearteten Seelen ist nämlich die Regel und es ist schrecklich, eine solche Regel immer vor Augen zu haben."

„Die vielfache Marter des Psychologen" — immer Nietzsches, natürlich — „der dieses Zugrundegehen entdeckt hat — diese innere Heillosigkeit des höheren Menschen" — Nietzsche verzweifelt bereits an seinem eigenen Heil — „dieses ewige Zuspät, kann vielleicht eines Tages zur Ursache werden, daß er einen Versuch"

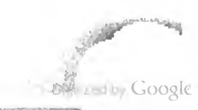
— Nietzschen ist es gelungen — „der Selbstzerstörung macht, daß er verdirbt."

„Welche Marter sind diese großen Künstler, überhaupt die sogenannten höheren Menschen für den, der sie einmal erraten hat." So werden auch die Zwangs-Einsiedler, die Spinoza's oder Giordano Bruno's zuletzt immer zu raffinierten Rachsüchtigen und Giftmischern." Nietzsche hat „den Grund der Ethik und Theologie Spinozas aufgegraben", — wir wundern uns jetzt nicht mehr über jenes Urteil, welches er dabei entdeckt, gefunden, erraten hat.

Wir haben diese Auswahl von Aussprüchen angeführt, ausführlich, — wir bedürfen ihrer später noch einmal, — sie beweisen vollständig, daß Nietzsche einer pessimistischen Anschauung und Stimmung unterlag: wir sehen einen Pessimismus, allerdings ganz eigener Art.

Nietzsche hatte den Pessimismus Schopenhauers abgewiesen; was diesen erzeugte, war das Leiden, das Leidensehen in der wirklichen Welt. An diesem ging Nietzsche lächelnd vorbei, das mußte und sollte so sein, — aber er litt an dem inneren Widerstreite seiner unvereinbaren Gedanken, seiner ungeheuren, unmöglichen Pläne und Phantasiegebilde mit den unabweislichen Urteilen aus dem „da unten"; er litt an dem Sehen der Leiden und Gefahren seiner Ideale, die Phantasiegestalten waren: — Nietzsches Leiden und Leiden-Sehen hatte kein wirkliches Objekt, keinen objektiven wirklichen Grund.

Und darin liegt die schwere Bedeutung der pessimistischen Stimmung Nietzsches, seines Pessimismus, eines seelischen Leidens, dessen notwendige Entstehung nun den Wendepunkt in dem geistigen Zustande Nietzsches bedingt — wir werden die unmittelbare notwendige Folge gleich in der 3. Handschrift finden.



Wer die Entstehung des Nietzscheschen Pessimismus verstanden hat, hat damit Nietzsche vollständig begriffen.

Auch dieser Pessimismus schlug noch einmal um, — nicht an der Hand fester, der Wirklichkeit entnommener Thatsachen (wir sprachen Seite 81 davon) konnte er einen Halt gewinnen, sich befreien, es war wieder ein Produkt seiner ausschweifenden Phantasie, das ihm heraushelfen sollte und ihn noch mehr verstrickte: es war sein Größenwahn, der Glaube an seine allen andern unendlich überlegene geistige Kraft. Mit dieser sah er dem Pessimismus in die Tiefe, (wie sollte wohl eine „Vordergrunds-Denkweise", eine „Naivetät" Tiefe besitzen?), dieser „weltverneinendsten Denkweise", nicht wie Schopenhauer, nicht wie Buddha, sondern mit „asiatischem", — hatte Buddha nicht auch ein asiatisches Auge? — also mit „überasiatischem Auge"! Er verstand sich aber schon selbst nicht mehr, er that es „mit irgend einer rätselhaften Begierde", und so entdeckte er, es blieb ihm nichts anderes übrig, ein neues Ideal, den weltbejahendsten übermütigsten Menschen, der unaufhörlich zu der Welt-Komödie Beifall klatscht und da capo schreit! So hatte Nietzsche den salto mortale gemacht, aus innerster Verzweiflung zu „Raffiniertem, Tollem", zu „Tanz und Übermut". Der Sprung zum übermütigsten Scherze, er bedeutet das letzte verzweifelte Mittel zur Selbstbetäubung.

Nietzsche war musikalisch, er hatte mit einem Allegro con fuoco begonnen, es wurde impetuoso, furioso, — der zweite Satz bringt kein Adagio oder Andante, nicht einmal ein Scherzo an deren Stelle, — wir hören nur ein Allegretto oder gar ein Allegretto in Moll.

Die gigantische, alles umstürzende, umkehrende (worin er am meisten geleistet hat) Kraft ermattet, er zieht sich in sich selbst zurück. Er lebt in seiner eigenen, „beinahe unsichtbaren, unhörbaren Welt feinen Befehlens

und feinen Gehorchens, einer Welt des Beinahe in jedem Betracht.“ Er lebt in einer Welt: „häcklich, verfänglich, spitzisch, zärtlich“, er lebt darin mit „den Begierden einer hohen wählerischen Seele“, die vor jeder Berührung sich ängstlich zusammenzieht, wie eine Mimosa pudica (pudica! hat er es vergessen, sich Glück zu wünschen, wenn vor ihm der Possenreißer ohne Scham, der Cyniker, der wissenschaftliche Satyr laut wurde!?). Die Welt des Beinahe! Wie dieses Beinahe jetzt Nietzsche charakterisiert, seine Angst ausdrückt vor dem Ganz, dem Wirklich; daß „etwas wahr sein dürfte, ob es gleich im höchsten Grade schädlich und gefährlich wäre“; daß es „zur Grundbeschaffenheit des Daseins gehöre, an seiner völligen Erkenntnis zu Grunde zu gehen“ (Seite 21); da es „eine Art Widerwillen in mir geben muß, etwas Bestimmtes über mich zu glauben.“ Will Nietzsche kein Erkennender oder Erkennen-Wollender mehr sein, wird er nicht mehr von der Grausamkeit geführt, verlockt, oder fürchtet er sie schließlich? Ist der Tropfen Grausamkeit bei dem Erkennen-Wollen seiner selbst doch zu groß? Rührt sein Widerwille daher? Wir würden das begreifen. Aber es ist auch die Gefahr, in die er sich gestürzt, die näher rückt, das Schicksal, das hereinbricht. Er hat zu lange mit den „gefährlichen Vielleicht“ gespielt, — thut er es doch und trotzdem noch, so doch nur wie ein Kind am glühenden Ofen: es weiß und fürchtet, daß es sich verbrennen könne und kann es doch nicht unterlassen, mit den Händchen daran zu rühren, wenigstens beinahe.

Wir hören aber auch, dem Allegretto-Charakter entsprechend, noch andere kleine niedlichen Themas durchklingen. Wir hören viel von der „Neugierde“, es ist die unruhige, listige, spähende Neugierde; und ebenso von der „heimlichen, versteckten, schadenfrohen, kleinen Bosheit“. Diese Ausdrücke häufen sich gegen das

Ende der 2. Handschrift, gehören teilweise auch schon der dritten an. Es sind kleine Züge, aber zu charakteristische, als daß der Psychiatriker sie übersehen könnte; ihre Bedeutung läßt keinen Zweifel mehr an der Diagnose des Falles aufkommen.

Wir werfen noch kurz einen Blick auf den Schluß, die Krönung der Nietzscheschen Theorie. Die Welt ist „Wille zur Macht“; wir haben schon Verschiedenes von dem Willen gehört, Nietzsche wird uns wohl schließlich etwas Näheres über den Willen sagen, — er thut es auch in Nr. 19, „Zur Analysis des Willens“ überschrieben.

Wie immer macht Nietzsche eine Entdeckung, als der Erste, natürlich, und spottet über die einfältigen Philosophen, die gewöhnlich nur ein „Volks-Vorurteil übernommen und übertrieben haben, welches dann über die allezeit geringe Vorsicht der Philosophen Herr geworden ist.“ Nietzsche entdeckt nämlich: „Wollen scheint mir vor allem etwas Kompliciertes, etwas, das nur als Wort eine Einheit ist — und eben im einen Wort steckt das Volks-Vorurteil.“ Bei Nietzsche ist nichts mehr unmöglich, also auch dieser Satz nicht.

Welcher Anfänger im Denken wüßte nicht, daß jedes Wort, — also Begriff, — welches nicht eine einfache Empfindung, wie rot oder hart ausdrückt, etwas im Denken Zusammengefaßtes bezeichnet; welcher Anfänger ließe sich durch das Wort täuschen, einen Vorgang — denn das ist das Wollen — für eine Einheit und nicht für etwas Kompliciertes zu nehmen?

„Seien wir also einmal vorsichtiger, seien wir unphilosophisch“, — fährt Nietzsche fort, — „sagen wir, in jedem Wollen ist erstens eine Mehrheit von Gefühlen, nämlich das Gefühl des Zustandes „von dem weg“, das Gefühl des Zustandes „zu dem hin“. — Schon Locke war so „unphilosophisch“, von jenen Gefühlen zu reden,

daß diese noch nicht den Willen bestimmen, nur ein Verlangen, daß mehr der Verdruß, also ein Gefühl der Unlust hierbei vorhanden sei. Abgesehen von jener grundlosen, jeder geschichtlichen Wahrheit entbehrenden Spöttelei Nietzsches: was ist ein Zustand „von dem weg“? Doch ein Begehren, ein Streben, das nicht Zustand genannt werden kann. Und das Gefühl eines Begehrens oder Strebens kann doch nur entstehen und empfunden werden, insofern dieses gehemmt oder frei wird. So viele Worte in Nr. 19, so viele Unrichtigkeiten und Konfusionen.

Setzen wir gleich eine Stelle Lockes, zur endgültigen Kritik Nietzsches hierher. Locke sagt: Wenn wir sagen, der Wille wäre die befehlende und obere Kraft der Seele, er wäre frei oder nicht frei, er bestimme die unteren Kräfte, er folge den Vorstellungen des Verstandes u. s. w., so vermute ich, daß diese Art, von den Kräften der Seele zu reden, manchen auf einen verwirrten Begriff von so vielen besonderen thätigen Wesen in uns verleitet hat, welche ihre verschiedenen Verrichtungen und geteilte Herrschaft hätten und als so viele besondere Wesen zu befehlen, zu gehorchen und verschiedene Thaten ins Werk zu richten pflegten.

Und ganz genau das, was Locke vor 200 Jahren als verwirrte Begriffe bezeichnet hatte, das thut jetzt Nietzsche!

Zu obigen Gefühlen, als Ingredienz des Willens, kommt, nach Nietzsche, noch das Denken, nämlich der kommandierende Gedanke; der Wille ist aber auch ein „Affekt: und zwar jener Effekt des Kommandos“. Dazu ein „Überlegenheits-Affekt in Hinsicht auf den, der gehorchen muß“, es bildet dieser ein „Zuwachs an Machtgefühl“. „Freiheit des Willens ist das Wort für den vielfachen Lust-

zustand des Wollenden", denn der Wollende nimmt die Lustgefühle der ausführenden erfolgreichen Werkzeuge, der dienstbaren Unterwillen oder Unter-Seelen, — unser Leib ist ja nur ein Gesellschaftsbau vieler Seelen, — zu seinem Lustgefühle als Befehlender hinzu. „Bei allem Wollen handelt es sich schlechterdings um Befehlen und Gehorchen auf der Grundlage, wie gesagt, eines Gesellschaftsbaues vieler Seelen."

Wir sehen hier, aufs unzweideutigste ausgesprochen, daß Nietzsche — der Neuerer! — mit seinen als real gegebenen, sogar einzig Realität besitzenden Trieben und Affekten wiederum Anschauungen uns auftischt, die vor 300 Jahren von den bedeutendsten Männern der Wissenschaft bekämpft, vor 200 Jahren von Locke als Thorheit und Begriffsverwirrung bezeichnet wurden. Und es bilden jene den Schluß der Theorie Nietzsches.

Aus seiner Annahme einer Subjekts-Vielheit der Seele, des Ich, mußte das Gefühl der Einheit seines Ichs, seiner Persönlichkeit schwinden, er mußte sich, nach seiner Theorie, als eine Vielheit, ein Verschiedenes empfinden. Wir haben darauf, als ein schweres Symptom, schon Seite 60 hingewiesen. Nietzsche wollte schon „nichts mehr über sich glauben" (Seite 96). Die Auflösung der Vorstellung seiner selbst als einer einheitlichen bestimmten Persönlichkeit steht bevor.

Eine Moral gibt es nicht, es gibt überhaupt nur Triebe, Affekte, Begierden und Leidenschaften, und alles, was aus diesen entspringt, ist moralisch, — wir haben Seite 110 erwähnt, — es gibt so viele Moralen, als es Triebe und Affekte gibt, deshalb die „Sammlung und Zusammenordnung des ungeheueren Reichs zarter Wertunterschiede und Wertgefühle" (Seite 73). Aber Wert, an sich, haben sie deshalb nicht; sie bestimmen zwar die „Rangordnung unter den Menschen", aber nicht eines jenen zukommenden unbedingten Wertes

halber, sondern nach dem Werte, den sie für die Züchtung des Vornehmen Ego haben. Sonst sind sie wesensgleich. Deshalb „macht nicht die Folge oder die Absicht, sondern das Unabsichtliche an einer Handlung deren Wert aus.“ Es ist irgend ein Trieb, der sie hervorgerufen, den Menschen bestimmt hat, sie auszuführen, — der Mensch selbst ist eigentlich unbeteiligt, er ist nur das Werkzeug der Triebe, ohne eigenen Willen, der in Wirklichkeit weder nach moralischen noch sonst irgend welchen Ideen denkt, beschließt, handelt!

Triebe und Affekte, sonst nichts! Wir sehen sie jetzt emporsteigen die verkörperten Schatten (Seite 105) und ihren sinnverwirrenden Reigen tanzen. Die „schauerliche Herrschaft des Zufalls und des Unsinns“ steht vor Nietzsches Augen, die geordnete gesetzmäßige Welt liegt zerstückelt da, das Ich, die Einheit des Selbstbewußtseins ist zerstört und aufgelöst, nichts hat mehr Wert. Alles muß erscheinen wie ein wüster Traum: — aber es ist ein Traum, aus dem kein Erwachen mehr zu hellem Denken möglich ist.

Selbst Nietzsche vermag diese Gedanken nicht zu ertragen, — noch einmal erhebt sich etwas aus dem „da unten“, — er klammert sich an sein Phantasiegebilde, das „Vornehme Ego“, — er heftet und hängt ihm alles an (Seite 108), was ihm noch irgendwie wertvoll erscheint, umsonst; ein Phantom vermag Urteilen nicht den Wert, die unbedingte Gültigkeit zu verleihen, welche die moralischen und ästhetischen Urteile verlangen.

Er sucht die letzte Hülfe von einem Phantom ohne Fleisch und Blut, — es erscheint als riesiges Gespenst, langsamen Schrittes, mit starrem, gerade ausschauenden Blicke auf Nietzsche zuschreitend: — es stürzt ihn in Entsetzen.

Nietzsche hat sich in Gefahr begeben, er wußte es,



hundertmal spricht er von den „gefährlichen Fragen" und „gefährlichen Vielleicht", von der „Gefahr", der „großen Gefahr", der „Gefahr, wie es keine größere gibt". Er hat damit gespielt, bis es *zu spät* war, — jetzt sieht er sich rings von Gefahr umgeben, sieht sich verloren.

Nietzsche litt bereits an seinem Urteile über die lebenbedingenden Affekte wie an einer *Seekrankheit* (Seite 93), — „und doch ist auch diese Hypothese bei weitem nicht die *peinlichste* und fremdeste in diesem *ungeheuren*, fast noch *neuen* Reiche *gefährlicher* Erkenntnisse: — und es gibt in der That hundert gute Gründe dafür, daß jeder von ihm fern bleibt, der es *kann*! Andrerseits: ist man einmal mit seinem Schiffe hierhin verschlagen, nun! wohlan! jetzt *tüchtig die Zähne zusammengebissen*! die Augen aufgemacht: die Hand fest am Steuer! — wir *fahren geradewegs über die Moral weg*, wir zermalmen vielleicht dabei unseren *eigenen* Rest *Moralität*, indem wir dorthin unsere Fahrt machen und *wagen*, — aber was liegt an *uns*!"

So spricht der *Desperado*, der keinen Ausweg mehr weiß! Das Schiff muß untergehen — der Desperado versinkt in die Tiefe des Meeres, — *Nietzsche in geistige Nacht*.

Wir haben in der 2. Handschrift das *Prodromalstadium* der geistigen Erkrankung Nietzsches vor uns liegen.

In der Anamnese hatten wir ursächliche Momente gefunden, welche pathologische Erscheinungen herbeiführen konnten. Die weitere Entwickelung und Folgen jener haben wir in der 2. Handschrift gesehen, Äußerungen von Nietzsches Denken und Fühlen, welche unzweifelhaft pathologische Erscheinungen darstellen.

Nietzsches Originalitätssucht und Selbstüberhebung steigert sich bis zu Zeichen beginnenden Größenwahns.

Seine Unfähigkeit, bestimmte Begriffe festzuhalten, steigert sich bis zu vollkommenster Begriffsverwirrung.

Die Eilfertigkeit seines Denkens, das Hasten, Häufen, Überspringen geht in Gedankenflucht über.

Die Inkohärenz seines Denkens entspricht bereits einem Delirium.

Seine Liebhaberei an Bizarrem geht in eine Perversität des Denkens über, daß er nichts Thatsächliches mehr richtig zu erkennen imstande ist, alles entstellt, verdreht auffaßt, alles verhöhnt, beschmutzt; in Bezug auf Moral bereits abnorme Urteile und Gefühle äußert und in jeder Würde entbehrenden Weise nur Mißtrauen, Neugierde, Bosheit zeigt.

Die wirkliche Welt hat sich aufgelöst, wie auch das Bewußtsein seiner eigenen Persönlichkeit, — er vermag seine Phantasiegebilde nicht mehr scharf von der Wirklichkeit zu unterscheiden.

Das Gefühl der Gefahr, das beginnende seelische Leiden, die Verzweiflung und der Umschlag seiner Stimmung zu übermütiger Lustigkeit beschließen das vorgefundene Bild.

Wir sind demnach berechtigt, diesen Symptomenkomplex, der einer Rückbildung zu normalen Verhältnissen nicht mehr fähig war, der die geistige Erkrankung einleitete und notwendig zur Folge haben mußte, das Prodromalstadium zu nennen.

Die 3. Handschrift kann uns nur Pathologisches zeigen.

IV.

Geistige Erkrankung.

Wir wissen, daß die unbegrenzte Hingabe an große und gewagte Spekulationen, Projekte und Pläne, deren Verwirklichung die Kräfte des betreffenden Menschen übersteigen, sehr oft unter den Veranlassungen geistiger Erkrankung gefunden wird. Noch mehr, wenn die Ziele des Menschen überhaupt unerreichbar sind, wie deshalb Menschen über dem Suchen nach dem Perpetuum mobile oder der Quadratur des Zirkels den Verstand verloren haben; wenn also die Ziele im Widerspruche stehen mit den Gesetzen der Erscheinungen, der Wirklichkeit. Wenn der Mensch diese Ziele zum Spiel der Phantasie macht, alsdann nicht mehr imstande ist, an feststehenden unumstößlichen Thatsachen seine gewagten und gefährlichen Versuche und Annahmen zu bemessen: irgendwo und wann wird ein solcher Mensch das Unmögliche, Unerreichbare oder auch Sinnlose seiner Ziele und Bestrebungen empfinden, mehr oder weniger deutlich.

Hängen bereits seine Stimmungen von seinen Lieblingsmeinungen oder Phantasien ab, hat er jene diesen preisgegeben, dann beginnt schon seine Fähigkeit, Gründe zu hören und zu untersuchen, seine Bestrebungen und Entschließungen darnach einzurichten, zu schwinden; er läßt seinen Gedanken freien Lauf (bis zur Gedanken-

flucht), ohne sich irgendwie durch Widersprüche unter seinen Gedanken, in seinen Begriffen oder mit Thatsachen, mit der Wirlichkeit aufhalten zu lassen. (In letzterem Falle pflegt man zu sagen, der Mensch habe den Verstand verloren.) Dann kann das Gefühl des Unmöglichen, Unerreichbaren nicht mehr durch Würdigung vernünftiger Erwägungen und verständiger Betrachtungen zur Berichtigung der Ziele gelangen: der eigenen Person ist die Ausführung des Unmöglichen aufgebürdet, sie will es erreichen. Dem ganz außergewöhnlichen, alle andern Menschen an Geist und Genie überragenden Menschen könnte es möglich sein, —, ihm soll es das sein, und so bildet sich mit dem Wunsche der Glaube an sein mögliches Können aus, die Ueberhebung der eigenen Person bis ins Unbegrenzte.

Aber auch die Möglichkeit des Fehlschlagens, das Gefährliche wird empfunden und hie und da noch, daß von allem, was er in der Phantasie erstrebt und erwartet, doch nur Projekte und Pläne vorliegen, nirgends ein wirklicher Anfang, ein bestimmtes Resultat. So wechselt die Stimmung vom Schwelgen in Projekten, Selbstüberhebung und Prahlerei, Ermattung, Furcht vor Mißlingen und Gefahr, innerem Verzweifeln, in immer mehr den Geist erschütternder und zerrüttender Weise.

Die Reizbarkeit des Geistes wächst, sie wird krankhaft, wenn mit der Erregung gewisser Vorstellungen ein schmerzliches Gefühl entsteht.

Wir haben das alles in der ersten Handschrift, der Anamnese, als prädisponierende Momente, in der 2., dem Prodromalstadium, in der weiteren Entwickelung und Ausbildung vorgefunden, auch bereits angedeutet das schmerzliche Gefühl, das jetzt den Ausschlag zum

Uebergang in das 1. Stadium der wirklichen Erkrankung gibt.

Das schmerzliche Gefühl, welches Nietzsche empfindet, ist ein rein subjektives, nicht durch äußere Umstände, durch Betrachtung wirklicher Vorgänge und Zustände entstanden, es bezieht sich nur auf seine Phantasiegebilde, auf Phantome.

Der subjektive Seelenschmerz stellt, bildlich gesprochen, eine Verletzung, Laesio, der Seele dar, einen wunden Fleck, auf den nun alles bezogen wird, dessen Empfindung immer weiter greift, auf das ganze psychische Leben seinen Schatten wirft, es verdüsternd; aber während dessen vermag der Kranke noch Alles wahrzunehmen, hat die Herrschaft über seine Bestrebungen und Handlungen noch nicht völlig verloren, ist zu jedem Denkprozeß noch relativ befähigt.

Damit beginnt das 1. Stadium der progressiven psychischen Verwirrung, Geisteskrankheit, Vesania oder Alienatio mentalis. Es ist dieses das Stadium der Schwermut, Melancholie. Die ursprüngliche Subjektivität des Seelenschmerzes ist vor allem das charakteristische, sagen die Psychiatriker, — auch ein objektiv begründeter kann in einen subjektiven Seelenschmerz übergehen und wird dann ein krankhafter. Dieser Zustand kann sich über Monate, selbst Jahre hinziehen, ohne daß immer die Kranken deshalb schon als geisteskrank betrachtet würden. Dieses ist bei Nietzsche zu beachten.

Die reine Form der Schwermut, reine Traurigkeit bis zu gänzlicher Versunkenheit in Trauer und Schmerz, völliger Teilnahmslosigkeit, kommt seltener vor. Wie die Ausbildung des Seelenschmerzes auf abnormen Funktionen des Denkens beruht, so sind dadurch auch schon verschiedene Vorstellungs-Reihen und Klassen in ihrer normalen Verbindung, ihrem gesetzmäßigen Ab-

laufen gestört. Dieselben Ursachen, welche die Ausbildung des Seelenschmerzes veranlassen, haben eben auch auf verschiedene Vorstellungsreihen gewirkt. So entstehen Anomalien und Komplikationen der Melancholie, und diese sind erfahrungsgemäß von unbegrenzter Mannigfaltigkeit. Sie können sich auf alle Verhältnisse und Seiten des psychischen Lebens beziehen. In gewissen Fällen findet man Beimischung partieller psychischer Exaltation, Fixierung von Bestrebungen und Wahnideen.

Je nach der Form läßt diese komplizierte Schwermut bereits auf die Form schließen, in welcher das 2. Stadium der geistigen Erkrankung, das Exaltationsstadium, Stadium maniacale, Hyperphrenia, auftreten wird.

Setzt sich die Sehnsucht nach einem unerreichbaren, unmöglichen, oft unsinnigen Ziele fest, so entstehen Aufregungen in der Bestrebungssphäre. Die Vorstellungen werden immer ausschweifender, die Wahnvorstellungen excessiv, haben den Charakter der Immensität, der Ungeheuerlichkeit; ungemessene Lustigkeit und Bizarrerie, unbegrenzte Ueberhebung der eigenen Persönlichkeit begleiten sie. Diese Form der Manie nennen wir exaltierte Verrücktheit. Erfahrungsgemäß befällt sie Individuen mit ursprünglich lebhaftem Temperament, extravaganter Phantasie, mit paradoxen Grundsätzen und Vorstellungsweisen, Sonderlinge, Geniesüchtige, oft Menschen mit regem Geiste und bedeutender Begabung.

Die 3. Handschrift ist deutlicher, am leichtesten zu erkennen; sie ist eben die letzte, über das ganze Buch verbreitet, die älteren Handschriften verändernd, kreuzend, darüber und dazwischen geschrieben. Diese, wie der Fall selbst, liegt klar und deutlich vor uns. Wir können daher auch einen kürzeren Weg einschlagen, als es bei der Untersuchung der beiden ersten Handschriften

möglich war. Wir kennen aus Erfahrung und an der Hand theoretischer psychiatrischer Auffassung den Beginn und Verlauf der Geisteskrankheit, wir haben denselben soeben kurz geschildert, die Form besonders hervorhebend, welche wir nach der Analyse der 1. und 2. Handschrift, der Anamnese und Prodromen, erwarten durften. Der Fall liegt also als ein gegebener und bestimmter vor, wir haben nur die Belege zu dem eben Ausgeführten anzugeben.

Wir haben früher gesehen, wie oft Nietzsche von Gefahr redet, von den Wagnissen, die er übernimmt, den gefährlichen Fragen, den gefährlichen Vielleicht, den gefährlichen Erkenntnissen, wo die große Gefahr beginnt. Er sah Gefahr überall, er sah und glaubte sich in Gefahr und er war es auch, aber in ganz anderer Weise, als er es meinte.

Ein gesunder Kopf kann bei ruhigem besonnenen Denken, und das ist doch die erste Bedingung für jedes richtige, vor allem philosophische Denken, bei keiner Frage, bei dem Aufwerfen und der Behandlung keines Problems in Gefahr geraten. Wohl aber sehen wir Menschen, die in einem festgeschlossenen beschränkten Kreise leben, sei es der Vorstellungen, religiöser Lebens- und Weltanschauung, sei es äußerer Verhältnisse, Familie, Gesellschaft rc. Sie können diese als Fesseln empfinden und sie sprengen wollen, — sobald sie heraustreten, sind sie in Gefahr. Wenn ihnen nämlich ein fester innerer Halt fehlt, durch welchen gestützt sie die geistige Freiheit ertragen könnten; wenn ihnen das Auge durch plötzliches Eintreten in das Licht geblendet wird; wenn sie in neuen größeren und feineren Verhältnissen nicht mit sicherem Blick sich zurechtfinden können. So erging es Nietzschen. Er wollte um jeden Preis ein „freier Geist" sein; er zerstörte, verhöhnte, verspottete Alles was bisher gedacht, erforscht, für Wert

gehalten war; er wollte eine neue höhere Weltanschauung, er wollte vor allem neue Werte schaffen. (Letzteres eines der unmöglichen, sinnlosen Ziele.) Aber schließlich, womit? Er hatte mit der weggeworfenen, verspotteten Wirklichkeit — sie war, ihm nur Perspektive, Vordergrund, auch Forschperspektive, — jeden Halt, jeden Boden verloren. Er konnte an keiner unumstößlichen Thatsache oder Urteil den Wert, die Realität seiner Phantasiegebilde bemessen. Ein wirklich freidenkender und besonnener Mensch kann Verschiedenes in Zweifel ziehen, er muß es, da der Zweifel, die Skepsis, der Anfang jedes philosophischen Denkens ist; wenn er aber den Zweifel konsequent über alle Formen der Erscheinung und des Denkens ausdehnt, wird er inne, daß das ad absurdum führen muß, — er bedarf irgend eines festen Punktes, eines unleugbar Gegebenen, um nicht in einer Art geistigen Schwindels alle Besinnung zu verlieren: seine eigene Persönlichkeit, den Wert seines Denkens, seines Handelns, seiner Existenz.

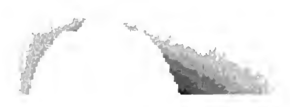
Nietzsche fühlte diese Gefahr, aber er hatte sich zu weit dem Spiele seiner Phantasie hingegeben, — „er riskierte sich beständig, er spielte das schlimme Spiel“, — es war Spiel, aber es wurde Ernst. Die Gebilde seiner Phantasie gewannen Macht über ihn. Und nun bekam sein Gefühl der drohenden Gefahr ein anderes Objekt, — nicht mehr für sich, den wirklichen Nietzsche, fürchtet er jene, sondern für seine Ideale, die seine Phantasiegebilde waren, für den höher gearteten Menschen, den Ausnahme-Menschen und dieser höhere Mensch war doch schließlich er selbst, aber wie er selbst sich in seiner Phantasie erblickte.

Hier liegt die Erklärung, der völlig zureichende und unverkennbare Grund des Ausbruches der geistigen Erkrankung Nietzsches.

Er sieht Gefahr für die Entstehung, die Entwicke-

lung des höher gearteten, des Ausnahme-Menschen, „die Gefahren für die Entwickelung des Philosophen sind heute in Wahrheit so vielfach, daß man zweifeln möchte, ob diese Frucht überhaupt noch reif werden kann"; des Genies, „es sind Glücksfälle dazu nötig und vielerlei Unberechenbares, daß ein höherer Mensch noch zur rechten Zeit zum Handeln kommt." „Es ist zu spät, sagt er sich, nunmehr für immer unnütz geworden." „Das Genie ist vielleicht gar nicht so selten, aber die fünfhundert Hände, die es nötig hat, um die rechte Zeit zu tyrannisieren, um den Zufall beim Schopf zu fassen"; für die Entartung desselben, dessen Zugrundegehen. Er schreibt diese Gefahr überall in die früheren Handschriften hinein. Er fürchtet nicht nur selbst zu Grunde zu gehen, es könnte sogar der Versuch der Selbstzerstörung verursacht werden. Wir haben an verschiedenen Orten Citate als Belege hierfür angeführt. (Seite 129.)

Der Anblick dieser Gefahren, die Furcht vor dem Eintreten der Folgen, der zu erwartenden oder schon vermeintlich gesehenen und eingetretenen verursacht ihm Schmerz, — einen reinen Seelenschmerz. Wir haben viele Stellen ausführlich Seite 128 angeführt, als Belege, daß sich bei Nietzsche eine pessimistische Anschauung und Stimmung ausbildete, ein seelisches Leiden, wie wir sagten und dieses wurde zu einem eigentlichen Seelenschmerz. Wir haben schon früher, Seite 88, darauf hingewiesen, daß wir öfters genötigt seien, dieselben Sätze und Aussprüche Nietzsches wiederholt aufzunehmen, sie enthalten meistens Bestandteile mehrerer Handschriften, ganz verschiedener sich kreuzender oder vermischender Gedankenreihen, wir mußten sie deshalb auch bei verschiedenen Gelegenheiten besprechen. Wir geben als Beispiel Nr. 29, nur wenig verkürzt: „Verhängnis der großen Einsamen. — Es ist ein



Vorrecht der Starken, unabhängig zu sein. Und wer es versucht, ohne es zu müssen, beweist damit, daß er bis zur Ausgelassenheit verwegen ist. Er begibt sich in ein Labyrint, er vertausendfältigt die Gefahren, welche das Leben an sich schon mit sich bringt; von denen nicht die Kleinste ist, daß keiner mit Augen sieht, wie und wo er sich verirrt, vereinsamt und stückweise von irgend einem Höhlen-Minotaurus des Gewissens zerrissen wird. Geht ein solcher zu Grunde, so geschieht es so ferne vom Verständnis der Menschen, daß sie es nicht fühlen und mitfühlen: — und er kann nicht mehr zurück! er kann auch zum Mitleiden der Menschen nicht mehr zurück!"

Dieses Nr. 29 ist eine Phantasie-Variation über das Grundthema mit verschiedenen Neben-Anklängen. Zunächst die Gefahr, die vertausendfältigte, die befürchtete wahrscheinliche Möglichkeit des Zugrundegehens, das schmerzliche Gefühl, verstärkt durch das fern vom Verständnis und Mitgefühl der Menschen. Letzteres, wie das Mitleiden der Menschen gehört schon dem abermaligen Umschlag der Stimmung an, welche auf die Ausgelassenheit, als Reaktion gegen das Schmerzgefühl, folgte, wir werden das noch sehen. Und das Gewissen, das er verloren hatte und ihn dennoch zerreißt, ist eine Reminiscenz aus früherer Zeit, wie die Vermengung und Gleichsetzung des Einsamen und Unabhängigen auf einer Fortbildung seiner Phantasien beruht, der große Einsame und Starke wieder ein Ausfluß seines Größenwahns ist. Das Ganze ist schließlich ein Ausdruck seiner Phantasien und noch mehr der Gefühle, welche jene in ihm erregten. Um solche Entwirrungen, die sich überall gleichen würden, nicht zu wiederholen, führen wir weitere Kundgebungen

des Seelenschmerzes da an, wo sie der Komplikationen halber angeführt werden müssen.

Worauf es vor allem ankommt, ist die ursprüngliche Subjektivität dieses Seelenschmerzes ohne objektive Begründung in der Wirklichkeit, diese liegt klar vor Augen und ist für die Diagnose entscheidend.

Der Seelenschmerz, die Wunde, ist da und einmal vorhanden, kann er nicht mehr verschwinden, die Wunde nicht mehr heilen, er hängt zu sehr mit allen Gedanken und Phantasien Nietzsches zusammen. Letztere bieten zu viel Veranlassung jenen zu unterhalten, zu reizen, die Wunde zu vergrößern und auszubreiten.

Wir haben oben gesagt, daß der Seelenschmerz selten zu der reinen Form der Schwermut, — Melancholie, — zu einfacher Traurigkeit bis zur Versunkenheit führe. Bei einem so lebhaften Geist, wie Nietzsche, ist dieses durchaus nicht zu erwarten. Das Schmerzgefühl wird auf andere Vorstellungen, Vorstellungskreise wirken, teils als Reiz, dieselben steigernd, teils modifizierend, weiter zur Entwicklung abnormer Ideen treibend. Nietzsche wird zunächst gegen das Schmerzgefühl noch ankämpfen, es bezieht sich auf den höher gearteten Menschen, in dem er sich ja selbst sieht und darstellt. Er kann sich noch über die Gefahr erheben durch seine eigene alles überragende Größe. Das läßt jede maßlose Uebertreibung und Ueberhebung zu, erregt einen Zustand der Exaltation. Wir lesen das in Nr. 44. Er schildert die „freien Geister", „Philosophen der Zukunft". — sich selbst natürlich. Die Aufzählung deren Eigenschaften, — sie nimmt, in einem Satze, über eine Druckseite ein. Wir führen Einiges mitten heraus an: — — „dankbar gegen Gott, Teufel, Schaf und Wurm in uns, neugierig bis zum Laster, Forscher bis zur Grausamkeit, mit unbedenklichen Fingern für Unfaßbares, mit Zähnen und Mägen für das Unver-



daulichste, bereit zu jedem Handwerk, das Scharfsinn und scharfe Sinne verlangt, bereit zu jedem Wagnis, dank einem Ueberschusse von freiem Willen, mit Vorder- und Hinterseelen, denen keiner leicht in die letzten Absichten sieht, mit Vorder- und Hintergründen, welche kein Fuß zu Erde laufen dürfte — — —", so geht es fort und schließlich: „eine solche Art Menschen sind wir, wir freien Geister!" Es geht bereits, in der Aufregung, ins Sinnlose, er läßt sich gehen in wahrer exaltierter Gedankenflucht. Er schildert in ähnlicher Weise an anderer Stelle die Philosophen der Zukunft, es geht ins Ungeheuerliche, wir haben es Seite 80 angeführt, und er ist selbst Einer von ihnen.

Die Exaltation ist vorübergehend, sie weicht entgegengesetzter Stimmung, er spricht „aus der tiefen Besonnenheit" als Einsamer, Einsiedler, als Freund seiner „eigenen, tiefsten, mitternächtlichsten, mittäglichsten Einsamkeit," er spricht vor den „Menschen der tiefen Traurigkeit!"

Wir sehen von jetzt an überhaupt nur noch Stimmungen bei Nietzsche, Stimmungen, die sich in Phantasien, Bildern, phantastischen Gestaltungen aller Art umsetzen und ausdrücken. Die aufgeregten Vorstellungen verbinden sich nicht nach der Qualität des Vorgestellten, sondern nach zufälligen Launen und Einfällen.

Er spricht z. B. von den Künstlern, bei welchen man eine „leidenschaftliche und übertreibende Anbetung der „reinen Formen" findet;" „wer dergestalt den Kultus der Oberfläche nötig hat, verrät, daß er irgendwann einmal einen unglückseligen Griff unter sie gethan hat;" sie „finden den Genuß des Lebens nur noch in der Absicht, sein Bild zu fälschen, gleichsam in einer langwierigen Rache am Leben". Es ist die düstere Fratze, als welche ihm die Welt erscheint, die Nietzschen so stimmt.



Oder er spricht von den großen Dichtern, er schiebt ihnen seine Stimmungen und Gefühle unter; dann errät er sie und ruft aus: „welche Marter sind sie für den, der sie einmal erraten hat“. (Seite 128 schon angeführt). Nietzsche fährt nun fort, „das Weib, welches hellseherisch ist in der Welt des Leidens“ — „möchte glauben, daß Liebe Alles vermag“ — „es ist möglich, daß unter der heiligen Fabel und Verkleidung von Jesu Leben einer der schmerzlichsten Fälle von Martyrium der Liebe verborgen liegt;“ „wer so fühlt, dergestalt um die Liebe weiß — sucht den Tod.“ „Aber warum solchen schmerzlichen Dingen nachhängen? Gesetzt, daß man es nicht muß.“ — Er endet mit seiner jetzigen Grundstimmung, dem Schmerz. Aber Liebe und Mitleiden helfen ihm nicht mehr, er hat sie zu sehr verhöhnt, mit Füßen getreten — er selbst kann nicht mehr „zum Mitleiden der Menschen zurück“ (Seite 145).

Nietzsche hatte zu sehr mit dem Eckel kokettiert, den er allen gewöhnlichen Menschen gegenüber empfindet, er der „Ausgesuchte“, der „Vornehme“. Jetzt verbindet er sich mit anderen Gefühlen, mit krankhaften, sie noch steigernd. „Der geistige Hochmut und Ekel jedes Menschen, der tief gelitten hat“; — „es bestimmt beinahe die Rangordnung, wie tief Menschen leiden können“; — „seine schaudernde Gewißheit, von der er ganz durchtränkt und gefärbt ist, vermöge seines Leidens Mehr zu wissen als die Klügsten und Weisesten wissen können, in vielen fernen entsetzlichen Welten zu Hause gewesen zu sein, von denen „ihr Nichts wißt!“ — — „Dieser geistige schweigende Hochmut des Leidenden, dieser Stolz des Auserwählten der Erkenntnis, des Eingeweihten, des beinahe Geopferten findet alle Formen von Verkleidung nötig, um sich vor der Berührung mit zudring-

lichen und mitleidigen Händen und überhaupt vor Allem, was nicht Seinesgleichen im Schmerz ist, zu schützen. Das tiefe Leiden macht vornehm, es trennt."

Wir haben hier Komplikationen. Das Schmerzgefühl, das tiefe Leiden bildet die Grundstimmung Nietzsches; wir sehen, daß es jetzt weiter greift und sich mit andern herrschenden Vorstellungen verbindet.

Den ungeheuren, neuen Aufgaben, die er auf sich genommen, glaubte er sich gewachsen, seiner eigenen außerordentlichen Größe halber; die Gefahr, in der er sich sah, die Furcht, der beginnende Seelenschmerz steigerte seine Selbstüberhebung ins Maßlose, zur Exaltation, Seite 146; der nun fixierte und weiter greifende Seelenschmerz verbindet sich mit jener, steigert und fixiert sie als Größenwahn, in pathologischer Bedeutung. Das tiefe Leiden kommt nur den höhern Menschen zu, es bestimmt die Rangordnung unter denselben, wie tief Menschen leiden können; niemand leidet so tief wie Nietzsche, er steht also in der Rangordnung oben, ist einer der ersten der Auserwählten, der Eingeweihten — es ist ihm ein weiterer Beweis für seine Größe, seine Vornehmheit: — denn das tiefe Leiden macht vornehm. Aber es trennt auch, von den gewöhnlichen Menschen, die ihn mit Ekel erfüllen, — er muß sich vor ihnen, vor jeder Berührung schützen. Das führt zu weiteren Phantasien, ergibt neue Komplikationen. Er sucht nach Verkleidungen. Wir werden das gleich weiter verfolgen.

Mit der Ausbildung des Größenwahns ist immer die Neigung vorhanden auch auf andern Gebieten alles ins Ungeheure zu treiben. Nietzsche spricht schon von Anfang an meist in Superlativen; das genügt ihm bald nicht mehr, er häuft die Ausdrücke im Superlativ,

kann sich nie genug thun dabei, er sucht nach Ueber-Superlativen, in Nietzschescher Weise zu reden.

Er spricht selbst vom „Schauerlich-Superlativischen“, vom „„absurdissimum“; er sagt „sehr menschlich — allzumenschlich“; „daß fast jedes Wort und selbst das Wort Tyrannei schließlich unbrauchbar und schon als schwächende und mildernde Metapher, als zu menschlich, erschien“; — die Aufgaben, die Wagnisse, die Verantwortlichkeit, die Gefahr, — alles das ist ungeheuer. Wir haben schon die Ungeheuerlichkeit der Philosophen der Zukunft, Seite 146, erwähnt, die tiefste mitternächtlichste, mittäglichste Einsamkeit, Seite 147. Der Philosoph der Zukunft muß unter anderm „Kritiker und Skeptiker und Dogmatiker und Historiker und Dichter und Sammler und Reisender und Rätselrater und Moralist und Seher und freier Geist und beinahe alles gewesen sein um mit vielerlei Augen und Gewissen von der Höhe in jede Ferne, von der Tiefe in jede Höhe, von der Ecke in jede Weite blicken zu können.“ Er kann sich nie genug thun, ungeheuer erscheint ihm alles, treibt ihn zur Gedankenflucht.

Es ist eine psychiatrische und psychologische Thatsache und Notwendigkeit, daß mit dem Beginn des Verschmelzungsprozesses abnormer, krankhafter Vorstellungen und Gefühlen die vorherbestandenen normalen Associationen, die gesetzmäßigen Verbindungen der Gedankenreihen zerstört, zerrissen werden, sich auflösen: ein klarer Gedanke, ein richtiges Urteil kann im Bewußtsein nicht mehr zu stande kommen. Der abnorme Verschmelzungsprozeß muß zur Erzeugung von Wahnideen führen, sie fixieren.

Der tief Leidende, wir haben es eben gehört, sucht nach Verkleidungen. Wir müssen, der daraus folgenden Wahnideen halber, die verschiedenen darin liegenden

und sich verschmelzenden Vorstellungen und Phantasien von Anfang an kurz verfolgen.

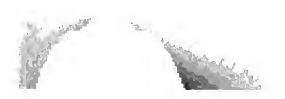
Wir haben über das Verstanden- oder Nichtverstandenwerden Seite 61 bis 62 parallel Stellen aus der romantischen Schule, namentlich Novalis und aus Nietzsche angeführt. Bei Novalis entsprangen diese Aeußerungen, neben einem Hange zu Mysticismus, dem Genialitätsdünkel, wie er der gesamten romantischen Schule eigen war. Bei Nietzsche entsprangen sie wohl ebenfalls zunächst aus seiner Genialitätssucht, die aber weit bedenklichere Formen annahm als bei jenem; sie waren daneben auch in seinem Denken und Fühlen viel begründeter — berechneter und deshalb berechtigter, könnten wir sagen, — weshalb sie sich weiter und anders entwickelten.

Wenn jemand sagt: „ich thue eben alles, um selbst schwer verstanden zu werden;" es gehöre „zu seiner Art, irgendwo Rätsel bleiben zu wollen;" „er brauche das Reden zum Schweigen und Verschweigen und sei unerschöpflich in der Ausflucht vor Mitteilung;" „man schreibe Bücher, um zu verbergen, was man bei sich berge"; „jede Philosophie", d. h. auch seine, — Nietzsches, — eigene „verberge auch eine Philosophie, jede Meinung sei auch ein Versteck;" wenn er weiter sagt, er leide tief und der tief Leidende suche sein Leiden zu verbergen und suche verschiedene Formen der Verkleidung, und er noch die verschiedenen Verkleidungen beschreibt: dann wird gewiß ein jeder, wenn Lieschen ruft: Hänschen suche mich, über die kindliche Naivetät lächeln, dasselbe Versteckchens Spielen aber bei einem Manne höchst läppisch, vielleicht sinnlos finden.

Für Nietzsche hatte es einen Sinn, er mußte so spielen. Er hatte ungeheure Aufgaben übernommen, sich ungeheure Ziele gesteckt: irgendwo und wann einmal mußte er das Unmögliche, das Sinnlose derselben em-

pfinden, irgendwo und wann einmal empfinden, daß seinem Genie die fünfhundert Hände fehlten, daß die einige hundert Jagdgehülfen und seine gelehrten Spürhunde ausgeblieben waren, daß er noch nichts gelöst, erreicht habe. Und mit Ausnahme von einigen Redensarten, wie Umlernen, Umkehrung der Werte, Werte schaffen, womit er das gute dumme Publikum verblüffte und die in das Repertoir Wort- und Gedankenarmer Tagesschriftsteller übergegangen sind, ist nichts, rein gar nichts bei Nietzsche zu finden. Irgendwo und wie mußte ihm das mehr oder weniger deutlich zum Bewußtsein kommen: er wehrte sich dagegen.

Nietzsche hatte die großen Künstler und Dichter, ihr tiefes Leiden erraten — sie waren also doch Rätsel; er litt auch, er war auch einer von jenen, er war auch ein Rätsel und wollte es bleiben — es lagen dafür zu viele ihm selbst mehr oder weniger deutliche oder dunkle Motive in ihm; er wollte aber auch sich selbst ein Rätsel bleiben; „ich habe nur in ganz seltenen Fällen, nur gezwungen über mich selbst gedacht, immer ohne Lust „zur Sache“, bereit von mir abzuschweifen, immer ohne Glauben an das Ergebnis, dank einem unbezwinglichen Mißtrauen gegen die Möglichkeit der Selbsterkenntnis. — Es muß eine Art Widerwillen in mir geben, etwas Bestimmtes über mich zu glauben. Steckt darin vielleicht ein Rätsel? Wahrscheinlich; aber glücklicherweise keins für meine eigenen Zähne —, vielleicht verrät es die Species, zu der ich gehöre? — aber nicht mir: wie es mir selbst erwünscht genug ist.“ — Er ist sich selbst ein Rätsel, er will und kann sich selbst nicht erraten, er ist der Unerratbare: denn dahinter steckt, vom Größenwahn gehoben und getragen, sein Genie. Und damit verbindet sich das Gefühl der Auflösung seiner Persönlichkeit, wir haben es schon Seite 81 erwähnt, er hat diese verloren, kennt sich nicht mehr, erscheint sich



selbst in verschiedenster Form und Verkleidung. Die Phantasie bemächtigt sich und verarbeitet alle diese perversen, krankhaften Vorstellungen und Gefühle, nicht mehr in Form von Gedanken und Urteilen: als phantastische Gestalten und Bilder treten sie vor ihn hin. Die Maske ist die Form, in der ihm alles erscheint, in die er alles kleidet.

„Alles was tief ist, liebt die Maske"; „jedes Wort ist auch eine Maske"; „jeder tiefe Geist braucht eine Maske"; „um jeden tiefen Geist wächst fortwährend eine Maske"; „der Verborgene will es und fördert es, daß eine Maske von ihm an seiner statt in den Herzen und Köpfen seiner Freunde herumwandelt." Das Maskenspiel wird zum Ernst, er wird sich selbst zur Maske.

Als solche vergißt er den Philosophen der Zukunft, den Befehlenden, den Herrschen-Wollenden und Herrschenden, er sieht sich als Einsiedler, als der große Einsame, „er sitzt in seiner tiefsten mitternächtlichen mittäglichen Einsamkeit; jahraus, jahrein und tags und nachts allein mit seiner Seele im vertraulichen Zwiste und Zwiegespräche zusammen, wird in seiner Höhle oder Labyrinth zum Höhlenbär oder Schatzgräber oder Schatzwächter und Drachen, dessen Begriffe selber zuletzt eine eigene Zwielicht-Farbe, einen Geruch ebenso der Tiefe als des Moders, etwas Unmitteilsames und Widerwilliges erhalten, das jeden Vorübergehenden kalt anbläst".

Wir müssen hier nochmals kleine Züge erwähnen, — schon Seite 131 — die listige, unruhige, spähende Neugierde, die kleinen versteckten Bosheiten, das Mißtrauen, den Argwohn, — die würdelose Weise, mit der er von der „ebenso steifen als sittsamen Tartüfferie des alten Kant, mit der er uns auf die dialektischen Schleichwege lockt", von der nicht „kleinen Belustigung" spricht, welche er „darin findet, den feinen Tücken alter Moralisten und Moralprediger auf die Finger zu sehen."

Es sind das bereits läppische Züge, die wir bei Geisteskranken hervortreten sehen, Zeichen der Abschwächung, des geistigen Zerfalls.

Dazu die oft unmotivierte, fast kindische, plötzlich auftretende Lustigkeit, die im Gegensatz zu dem zu Grunde liegenden Schmerzgefühl auflodert, explodiert. Wir haben schon den weltbejahendsten, übermütigsten Menschen erwähnt, der unersättlich da capo schreit; der Zusatz zu dem, um dessentwillen es sich lohnt, auf Erden zu leben: „Tanz, Raffiniertes, Tolles“; daß das Denken nun dem Tanze, dem Übermute nächst Verwandtes ist; er „erlaubt sich sogar eine Rangordnung der Philosophen nach dem Range ihres Lachens, bis zu denen, die des goldenen Lachens fähig sind, und wenn Götter philosophieren, so werden sie auf eine neue übermenschliche Art zu lachen wissen.“ „— — Das Reich unserer Erfindung, wo auch wir noch original sein können, etwa als Paradisten der Weltgeschichte und Hanswürste Gottes — vielleicht daß, wenn sonst nichts, doch gerade unser Lachen noch Zukunft hat.“

Wir dürfen nun erwarten, daß eine Erscheinung vor Nietzsches Phantasie tritt, wie wir sie in Nr. 281 finden. „Wanderer wer bist Du? Ich sehe Dich Deines Weges gehen, ohne Hohn, ohne Liebe, mit unerratbaren Augen; feucht und traurig wie ein Senkblei, das ungesättigt aus jeder Tiefe wieder ans Licht gekommen — was suchte es da unten? —, mit einer Brust, die nicht seufzt, mit einer Lippe, die ihren Ekel verbirgt, mit einer Hand, die nur noch langsam greift: wer bist Du? was thatest Du? Ruhe Dich hier aus: diese Stelle ist gastfreundlich für jedermann, — erhole Dich! Und wer Du auch sein magst: was gefällt Dir jetzt? Was dient Dir zur Erholung? Nenne es nur: was ich habe, biete ich Dir an! — Zur Erholung? Zur Erholung? O du Neugieriger, was sprichst Du da! Aber gib mir,

ich bitte — — — Was? Was? Sprich es aus! — Eine Maske mehr! Eine zweite Maske! . . . .“

Das ist keine Affektation mehr, es ist Exaltation des rein subjektiven Schmerzgefühles im Gewande zu fixen Wahnideen sich gestaltender Phantasiegebilde — sie können sofort sich in Hallucinationen umwandeln.

Und diese Wahnideen drücken sich auch in ruhigen, schmerzlichen wie heiteren, ihm vor der Seele gaukelnden Bildern aus. In „Mandarinen-Weisheit“, Nr. 299, phantasiert er: „Ach, was seid ihr doch, ihr meine geschriebenen und gemalten Gedanken! Es ist nicht lange her, da wart ihr noch so bunt, jung und boshaft, voller Stacheln und geheimer Würzen, daß ihr mich nießen und lachen machtet, — und jetzt? — — Welche Sachen schreiben und malen wir denn ab, wir Mandarinen mit chinesischem Pinsel, wir Verewiger der Dinge, welche sich schreiben lassen, was vermögen wir denn allein abzumalen? Ach, immer nur das, was eben welk werden will und anfängt, sich zu verriechen! — — Nur euer Nachmittag ist es, ihr meine geschriebenen und gemalten Gedanken, für den allein ich Farbe habe, viel Farben vielleicht, viel bunte Zärtlichkeit, und fünfzig Gelbs und Brauns und Grüns und Rots: — aber niemand errät mir daraus, wie ihr in eurem Morgen aussahet, ihr plötzlichen Funken und Wunder meiner Einsamkeit, ihr meine alten geliebten schlimmen Gedanken! — Nietzsche selbst weiß es nicht mehr, sie haben auch nie so ausgesehen, wie er es glauben möchte. Es ergeht ihm wie dem Menschen, der im Traume, einer Geige etwa, wundersame Töne und Melodien entlockt, wie er es nie imstande war, der in Versen spricht und Witzen, was er auch nicht gekonnt hatte — er ist verwundert über sich selbst, entzückt, er lacht darüber, er hat das Gefühl, als wäre es wirklich gewesen, er erwacht und alles ist vorbei, er erinnert sich

nicht der Worte, der Witze, der Melodien, — das Gefühl ist noch geblieben, und das gaukelt auch Nietzschen vor, aber er hält das Geträumte für Wirklichkeit.

Und so ergeht es ihm als Bevorzugter und Freund des Gottes Dionysos, dessen „letzter Jünger und Eingeweihte“; er hat vieles, allzu vieles über die Philosophie dieses Gottes gelernt, mancherlei Heimliches, Neues, Fremdes, Wunderliches, Unheimliches — aber er sagt es nicht, was? Er weiß es selbst nicht, er freut sich nur in seinem *Wahngefühle*.

Der *Nachgesang* drückt in geheimnisvoller phantastischer Weise Nietzsches Empfindungen aus, wie sie ihm noch zum Bewußtsein kommen, — er ist's und ist's nicht mehr — die Freunde ebenso — die Hochzeit kam: — aber das Licht seines Geistes erlosch in *Finsternis*.

Und in dem *überasiatischen* Auge schillert bereits der lauernde *Wahnsinn*, der jeden Augenblick hervorzubrechen droht.

Die *Diagnose* ist sicher: wir haben das Stadium der *Melancholie* mit Komplikationen vor uns; die letzteren geben bereits die Prognose für die weitere Entwickelung. Sie muß in das Stadium des Wahnsinns übergehen, in der Form ausschweifender Vorstellungen, als *exaltierte Verrücktheit* und *Narrheit*.



V.

Nachwort.

Wir sind mit Nietzsche zu Ende, — er war bereits geisteskrank als er das Buch Jenseits von Gut und Böse schrieb. Aber er hat sich das Schicksal, das ihn traf, selbst bereitet, sein Grab selbst gegraben. Wollen wir ihn bedauern, können wir mildernde Umstände für seine Beurteilung gelten lassen? Ich sage: Nein!

Es gibt selbstverschuldete geistige wie körperliche Krankheiten. Der Arzt kann dem betreffenden Kranken Teilnahme und Mitleiden schenken, je nach dem Falle. Jugend, Unerfahrenheit, Zusammentreffen von ungünstigen Verhältnissen und Gelegenheiten entschuldigen vieles, können uns aufrichtiges Bedauern abnötigen. Aber Menschen, die durch fortgesetzte Ausschweifungen und Laster aller Art ihre Gesundheit zerrüttet, ihren Körper zerstört haben, sie können in uns nur Verachtung und Ekel erregen.

Nietzsche war eine durch und durch perverse Natur, der auf geistigem Gebiete nur seinen Leidenschaften fröhnte, ohne jede Zurückhaltung, ohne einem moralischen Gefühle Gehör zu geben. Von maßloser ungezügelter Begierde getrieben für neu, originell, für ein Genie gehalten zu werden, gestattete er seinen Gedanken und seiner Phantasie jede Ausschweifung, stürzte sich in die Laster der Entstellung, Unwahrheit, der Sophistik.



Und wie bei der moralischen Beurteilung des körperlich Kranken schwer ins Gewicht fällt, inwiefern derselbe in leichtfertiger oder nichtswürdiger Weise seine Krankheit durch Ansteckung noch weiter verbreitete, — so auch bei der Beurteilung Nietzsches, dem letzteres ebenfalls zur Last fällt. Er blendete und verführte vor allem junge Leute, die ohne gereiftes selbständiges Urteil zu falschen Sophismen aller Art verleitet, in ihrer normalen geistigen Entwickelung, ihrer geistigen Gesundheit gefährdet werden. Und die Gefahr der geistigen Ansteckung, der Weiterverbreitung ungesunder, krankhafter, falscher und unwahrer Ideen ist noch nicht vorüber.

Der verstorbene Billroth, gleich ausgezeichnet durch sein hervorragendes Können und vielseitiges Wissen, wie durch seine edle menschenfreundliche Denkungsart, schrieb an seinen Freund Hanslick: „Ich hätte die „Götzendämmerung“ von Nietzsche wohl nicht zu Ende gelesen, wenn sie mich nicht im Zusammenhang einer gewissen Richtung unserer modernen Litteratur und Kunst interessiert hätte. Mir erscheint dies Buch als das Produkt eines Geisteskranken ..... es ist ein gar billiges Vergnügen, alles zu verschimpfieren. Nietzsche charakterisiert sich selbst sehr treffend, wenn er sagt: „Es ist ein Vergnügen für alle armen Teufel, zu schimpfen; es gibt einen kleinen Rausch von Macht!“ Er ist selbst so ein armer Teufel; impotent, etwas Positives zu schaffen, verschimpfiert er alles. Was er kritisiert und wie er kritisiert, ist hundertmal besser und feiner gesagt. Seine Götzendämmerung hat eine unleugbare Verwandtschaft mit dem berüchtigten Buch „Konventionelle Lügen“. Beide sind schlechte Bücher .... Wie kann so ein ekler gemeiner Kerl von „vornehm“ sprechen? Er möchte „Dionysos“ sein, doch kein Bildhauer wird ihn als jungen Dionysos wegen seiner Schönheit verewigen. Weil er krank ist

an Leib und Seele, hält er alles Gesunde im Menschen für Krankheit, Fortschritt für Decadence, Freiheit für Imbecilität, alles Edle für Greisentum. — Das geistreich Paradoxe kann manchen jungen Menschen verblüffen, halb Gebildete irre machen. Darum ist er ein verderblicher schlechter Mensch, gegen welchen, wie gegen die ganze Richtung, alle, die es mit den Menschen gut meinen, in geschlossener Phalanx Front machen müssen."

Und ein Dichter, ein Herzens-Kundiger und -Kündiger, kein geringerer als Gottfried Keller, hat mit seinem divinatorischen Blick bei dem Erscheinen der ersten Schrift Nietzsches diesen sofort erkannt und beurteilt. „Das knäbische Pamphlet des Herrn Nietzsche gegen Strauß" — schreibt er an seinen Freund Emil Kuh in Wien — „habe ich auch zu lesen begonnen, bringe es aber kaum zu Ende wegen des gar zu monotonen Schimpfstiles ohne alle positiven Leistungen und Oasen. Nietzsche soll ein junger Professor von kaum sechsundzwanzig Jahren sein, den aber eine gewisse Großmannssucht treibt, auf anderen Gebieten Aufsehen zu erregen. Mit der Strauß-Broschüre will er ohne Zweifel sich mit einem Buch ins allgemeine Gerede bringen. Es dürfte also zu erwägen sein, ob man einem Spekulierburschen dieser Art nicht noch einen Dienst leistet, wenn man sich stark mit ihm beschäftigt."

Ein Spekulierbursche ohne alle positiven Leistungen, das war und blieb Nietzsche.

Ist mein Urteil über Nietzsche zu hart? In Übereinstimmung mit Männern wie Billroth und Gottfried Keller darf ich es getrost aufrecht halten.

Was soll man aber weiter sagen zu der Aufnahme, welche das Buch „Jenseits von Gut und Böse", das Produkt eines entschieden Geisteskranken, bei dem großen, sogenannten gebildeten Publikum gefunden hat?

Es gibt immer Leute, die in der Tagespresse die große Pauke schlagen, die, selbst impotent, mit Begierde eine **neue** Erscheinung aufgreifen, mit welcher sich was anfangen läßt. Eine Erscheinung, welche neue originelle geistreiche Paradoxen und Redensarten liefert, die sich verarbeiten lassen mit wenig Geist und Witz; wobei man sich selbst den Anstrich der Originalität, des Genialen geben kann, mindestens des höheren kongenialen Verstandes, mit welchem man das Genie erraten habe. Diese Leute leben davon, fristen damit ihr litterarisches Dasein, an ihnen ist nichts gelegen. Nietzsche hatte über seiner „Philosophie!" den Verstand verloren, jene Jünger und Anhänger können das nicht — sie haben nichts zu riskieren.

Aber es gibt andere, und sehr viele Menschen, die einer höheren und achtungswerteren Klasse angehören, die sich von dem geistreichen prickelnden Wortspiele, dem eigenartigen, — unleugbar Interesse erregenden, — Stile blenden, verblüffen lassen; die Nietzsche einen Philosophen und Denker haben nennen hören, die nun etwas dahinter suchen, wo nichts dahinter steckt, und so in ihrem gesunden Urteile schwer geschädigt werden.

Wie ist es möglich, daß sonst verständige und gebildete Menschen sich hierin so täuschen können? Und — beiläufig gesagt — sehen wir das nicht nur in Bezug auf Nietzsche.

Diese Frage und die Überlegung derselben führt zu anderen Betrachtungen.

Gewiß wird heutzutage philosophischen Fragen ein reges Interesse entgegengebracht, es beweist dieses ein vorhandenes Bedürfnis. Jenes allein aber genügt nicht, das philosophische Urteil fehlt und zu diesem führt nur eine strenge Schulung und Zucht des Geistes, eine geistige Gymnastik. An was sollte sich nun heute das philosophische Urteil bilden und entwickeln? Was geboten

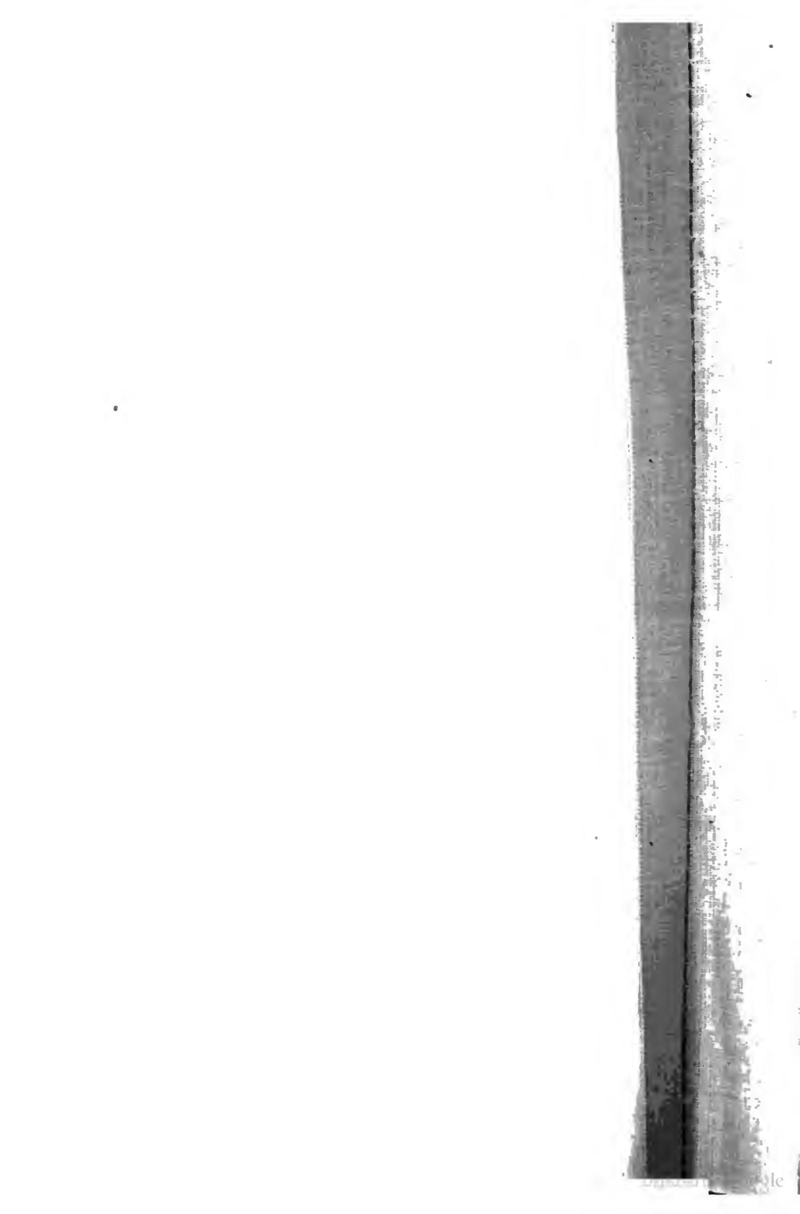
wird, stammt meist aus schnellen, wenn nicht unberufenen Federn, meist ist es Unzulängliches, oft wird geradezu Gift statt Brot gegeben.

Es ist der traurige Zustand der deutschen Philosophie, der für das mangelnde philosophische Urteil verantwortlich ist. Wir sehen nur eine Zerfahrenheit, einen Verfall, der kaum mehr weiter getrieben werden kann.










Stanford University Libraries
3 6105 012 273 384

